SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

22

GÜZ 2006

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

- Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SÜİFD), hakemli bir dergi olup, yılda iki defa (Bahar/Güz) yayınlanır.
- Dergide telif, tercüme, makale, araştırma notu, tebliğ ve konferans metinleri, kongre, sempozyum, panel vb. tanıtımları, kitap, tez değerlendirmeleri, literatür incelemeleri, sadeleştirmeler, bilimsel röportajlar, çağdaş ve geçmiş ilim adamlarıyla ilgili tanıtımlar vb. yazılar yayımlanır.
- SÜİFD, tüm araştırmacılara açıktır. Bilimsel ölçütlere ve yayın ilkelerine uygun her çalışma dergide yayımlanabilir.
- Yayımlanacak yazılar 12 punto Times 1,5 satır aralığı standardında (resim, şekil, harita vb. ekler dahil) 30 sayfayı (A4) geçmemelidir. Bir yazarın aynı sayıda toplam sayfa sayısı 30'u geçmeyecek şekilde en fazla 2 makalesi yayımlanabilir. Hakemli çalışmaların dışındakiler (tanıtımlar, bilimsel röportajlar, biyografiler vb.) buna dahil değildir.
- Makalelerin 100–150 kelime arası özeti ve bu özetin iki dilde (Arapça ve bir Batı dilinde) çevirisi; yabancı dilde yazılan makalelerin ise Türkçe ile Arapça çevirisi verilir. Arapça bir makalenin Türkçe ve herhangi bir Batı dilinde özeti verilmelidir. Makale başlıklarının ise İngilizce çevirisi yapılır.
- Yazılar (tercümeler orijinal metinleriyle birlikte) üç nüsha halinde editöre teslim edilir. Bunlardan ikisinde yazarı tanıtan isim ve akademik unvan yer almaz.
- Makaleler en az iki hakemin incelemesinden geçtikten sonra yayımlanır.
- Yazıların bilimsel, hukukî ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Her sayının hakemleri o sayıda belirtilir.

İletişim Adresi
Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
42090 Meram/KONYA
Tel-Fax: 0332.323 82 50-51 / 323 82 54
e-posta: ilahiyatdergisi@selcuk.edu.tr

ISSN: 1300 – 5057

baskı sebat ofset matbaacılık 0 332 342 01 53

İÇİNDEKİLER

BU SAYININ HAKEMLERİ

Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi)
Prof. Dr. Mikail BAYRAM (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Osman ÇETİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail DURMUŞ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ali KÖSE (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. M. Saffet SARIKAYA (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Prof. Dr. Abdulvahap TAŞTAN (Erciyes Üniversitesi)
Prof. Dr. Tacettin UZUN (Selçuk Üniversitesi)
Prof. Dr. Recep YAPAREL (Dokuz Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Ahmet Turan YÜKSEL (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdülkerim BAHADIR (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Mehmet EREN (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Bünyamin ERUL (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Şahin FİLİZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Nejdet GÜRKAN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahman KURT (Uludağ Üniversitesi)
Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Kemal SÖZEN (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. M. Bahauddin VAROL (Selçuk Üniversitesi)
Doç. Dr. Ahmet YILDIRIM (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Adem ŞAHİN (Selçuk Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Seyit BAHCIVAN (Selçuk Üniversitesi)

"ÂDEMOĞLUNUN İKİ VADİ MALI OLSA" RİVAYETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

-Kur'ân'da Eksiklik İddiaları Bağlamında-

Adil YAVUZ
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

GİRİŞ

İslâm'ın temel bilgi kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm, esas itibariyle, Allah'ın insanlığa gönderdiği mesajın özünü oluşturmaktadır. Onun orijinal şekliyle korunup, sonraki nesillere ulaştırılması, Müslümanların dinî düşüncelerinin korunması açısından son derece önemlidir. Önceki semavî kitapların orijinal yapısının korunamaması, bu dinlerin bozulmasına sebep olmuştur. Kitaplarını koruyamayan ümmetler, doğru din anlayışlarını da kaybetmişlerdir.

Peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılan vahyin, zamanında bir araya getirilip bir kitap halinde derlenememesi, sonradan bunun içine peygamberin ve inananlar arasında etkili olan müminlerin sözlerinin ilâvesi gibi art niyet taşımayan ilâveler yapılmasına ve zamanla onların da vahiy gibi algılanmasına yol açmıştır. Bu ilâvelerle önce dinin kaynağı olan ilâhî kitap, buna bağlı olarak da din tahrife uğramıştır. Geçmiş ümmetler arasında cereyan eden bu tür tahrif faaliyetlerini, Kur'ân-ı Kerîm bize haber vermektedir.[1] İlâhî mesajı aktarma sorumluluğu taşıyan Hz. Peygamber'in daha vahyin nazil olmaya başladığı dönemin başlarında gerekli titizliği göstererek vahyi dinlerken bile hemen ezberleme telaşına kapıldığını haber veren ayetler bulunmaktadır.[2] İnen ayetleri bir taraftan ezberleyip ezberleten Hz. Peygamber, bir taraftan da onları vahiy kâtiplerine yazdırmaktaydı. Dönemin kıt imkânları zorlanarak, düzgün beyaz taşlara, tahtalara ve ince derilere yazılan ayetler, daha sonra bu malzemeler ile birlikte insanların ezberlerinden yararlanılarak bir araya getirilmiştir.[3] Hz. Peygamber'in kararlı tutumu ve hassasiyeti ile beraber yürütülen bu faaliyetlerle birlikte, ayrıca bir süre Kur'ân dışında başka bir şey yazımının durdurulduğunu görmekteyiz. Nebî (s), "*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmışsa, onu imha etsin*"[4] buyurarak, Kitabullah'a başka bir şey karışmasının önüne geçmeye çalışmıştır.

[1] Bkz. Bakara suresi (2), 75; Nisâ' suresi (4), 46; Mâide suresi (5), 13, 41.

[2] Bkz. Kıyâme suresi (75), 16-19.

[3] Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmâil, *Sahîhu'l-Buhârî*, (I-VIII, thk. Abdülazîz b. Abdullah, Beyrut, 1994), Fedâilü'l-Kur'ân, 3 (4986); Ahkâm, 37 (7191); Tefsîr, 9 (4679); Tirmizî, Muhammed b. Îsâ, *Sünenü't-Tirmizî*, (thk. Sıtkı Cemîl Attâr, Abdülkâdir İrfân, I-V; Beyrut, 1994), Tefsîr, 9 (3114).

[4] Bkz. Müslim, b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, (I-V, thk. M. Fuâd Abdülbâkî, Kahire, 1991) Zühd, 72 (3004); Dârimî, Abdullah b. Abdurrahman, *Sünenü'd-Dârimî*, thk., Mahmûd Ahmed →

Gerek Hz. Peygamber, gerekse sahabe döneminde titiz çabalarla korunup aslî şekliyle muhafaza edilmeye çalışılan Kur'ân'ın tahrife uğrayıp uğramadığı, elimizde mevcut olan Mushaf'ta eksiklik olup olmadığı konusu farklı gaye ve amaçlarla gündeme getirilmiştir. Yahudi ve Hıristiyan oryantalistler kendi kitaplarında olduğu gibi bir tahrifin Kur'ân'da da olduğunu ispat etme gayesini esas alan faaliyetlerde bulunurken, dinî-siyasî temellere dayanan bazı fırkaların fanatik mensupları da, kendi düşüncelerini ortaya koyan ayetlerin mevcut Kur'ân'da bulunmadığını iddia etmekten geri kalmamışlardır. Bunun dışında, hadis kaynaklarında karşımıza çıkan bazı ifadeler ve bu sürecin gelişimi ile ilgili farklı algılamaları aksettiren rivayetler de bu kapsamda bir problem teşkil etmektedir. Bunlardan birisi de "*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur*" rivayetidir. Farklı lâfızlarla aktarılan bu ifade, bazı rivayetlerde bir Kur'ân ayeti olarak aktarılırken, bazılarında ise hadis olarak nakledilmektedir. Genel kabul gören kaynaklarda bunu ayet olarak nakleden rivayetlerin bulunması, Kur'ân'da eksiklik iddialarını destekleyen bir şüphe ve tereddüt kaynağı olmaktadır. Bu kaynaklara duyulan güvenden hareketle, bu rivayetler kabul edilecek olursa, Kur'ân'da eksiklik iddialarını kabul için de kapı aralanmış olacaktır. Ya da bu tür rivayetlere yer vermeleri sebebiyle bu kaynaklar hakkında genelleyici ithamların önü açılmış olacaktır. Bu ikilemden kurtulmak için, söz konusu rivayetlerin önemli kaynaklardaki çeşitli varyantlarını inceleyen çalışmaların yapılması bir zaruret haline gelmiştir. İşte biz de makalemizde, yukarıda işaret ettiğimiz rivayeti tetkik ederek değerlendirmeye çalışacağız.

Dipnotlarda, rivayetleri makbul olan sika râvîlerle ilgili bilgilerin yer aldığı kaynakları vermekle yetineceğiz. Tevsikinde ihtilâf edilen, cerh edilen ve rivayetin zaaf yönünü oluşturan râvîlerle ilgili cerh ve tadil bilgilerini vereceğiz. Sonraki senetlerde, açıklama gerektiren bir sebep olmadıkça daha önce tanıtılan râvîler hakkında, tekrar bilgi verilmeyecektir. Bu bilgileri esas alarak, sened tenkidi yapacağız. Rivayetlerin çok olması sebebiyle, muhtevası arasında fark olmayan rivayetleri, aynı sahâbîden aktarılmasını da dikkate alarak birleştirmeye çalışacağız. Esas rivayetten sonra diğer rivayetlere atıfta bulunarak, senedleri ile ilgili sıhhat ve zaaf yönüne işaret edeceğiz. Daha sonra rivayetlerin metin tahlili ve değerlendirmesini yaparak, ulaşılan sonuçları kaydedeceğiz. Çalışmamızın ana çerçevesine bu şekilde işaret ettikten sonra, rivayetleri incelemeye geçebiliriz.

→
Abdülmuhsin, (Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2000) Mukaddime, 42 (454); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, (I-VI, 2. bsk., Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992) III, 12, 21, 39.

I-RİVAYETLER VE SENED DEĞERLENDİRMELERİ

1- Ayet Olduğunu veya Ayet Olma İhtimalini Aktaran Rivayetler

a- İbn Abbâs Rivayetleri

Muhammed (227/842)[5]- Mahled (193/809)[6]- İbn Cüreyc (149/766)[7]- Atâ' (114/732)[8]- İbn Abbâs (68/687)[9]- Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun bir vadi malı olsa, onun bir misli kadar daha olmasını ister. Âdemoğlunun gözünü ancak toprak doyurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder.* İbn Abbâs, "Bunun Kur'ân'dan (bir ayet) olup olmadığını bilmiyorum, İbnü'z-Zübeyr'in (73/692)[10] bunu minberde naklettiğini işittim" demiştir.[11]

[5] Muhammed b. Sellâm el-Beykendî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû fi'l-kütübi's-sitte*, (I-III, thk, Sıdkî Cemîl Atâr, Beyrut, 1997), III, 35 (4951); Sezgin, Fuat, *Buhârî'nin Kaynakları*, (Ankara, 2000), 283.

[6] Mahled b. Yezîd el-Harrânî, İbn Cüreyc'den hadis almış, ondan da Muhammed b. Selâm el-Beykendî rivayette bulunmuştur. Ebû Dâvûd ve İbn Maîn sika olduğunu, Ahmed b. Hanbel, rivayetinde vehme düştüğünü, söylemiş, Ebû Hâtim ise sadûk, Zehebî, sâlihu'l-hadîs demiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, (I-IX, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1952), VIII, 347 (1591); Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf, *Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl*, 6. bsk., I-XXXV, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Müesssesetü'r-risâle, Beyrut, 1994), XXVII, 343-345 (5843); Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*, I-IV, (thk., Ali Muhammed el-Bicâvî, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1963) IV, 84 (8394); a. mlf., *el-Muğnî fi'd-duafâ'*, I-II, thk., Ebu'z-Zehrâ Hâzim el-Kâdî, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997), II, 394 (6142); İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali, *Tehzîbü't-tehzîb* (I-VI, thk. Ömer Selâmî, Ali b. Mes'ûd, Beyrut, 1996, Dâru'l-Ma'rife), V, 374 (7715); a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, (I-VII, Müessetü'l-A'lâ, Beyrut, 1971), VII, 381 (4796).

[7] Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Atâ' ve Ebu'z-Zübeyr'den hadis almış, ondan da Mahled b. Yezîd ve Haccâc b. Muhammed el-Mesîsî rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, onun mürsel olarak rivayet ettiği bazı hadisler mevzudur; Ebû Hâtim, sâlihu'l-hadîs; Iclî sika; Dârakutnî ise, İbn Cüreyc'in tedlîsinden sakın demiş; İbn Hibbân, *es-Sikât*'ına almışsa da tedlîsine işaret etmiştir. Müt'a nikâhı ile yetmiş kadar kadınla evlendiği nakledilmektedir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., V, 356-357 (1687); İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed, *Kitâbü's-sikât*, (I-X, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1973), VII, 93; Mizzî, age., XVIII, 338-352 (3539); Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetü'r-ruvât el-mütekellem fîhim bimâ lâ yûcibü'r-red*, (thk., İbrahim Sa'dâ İdrîs, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1986), 139 (218); a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 659 (5227); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 12 (3827); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 476-478 (4902); a. mlf., *Lisân*, VII, 292 (3877).

[8] Atâ b. Ebî Rabah, İbn Abbâs'tan hadis almış, ondan da İbn Cüreyc rivayette bulunmuştur. Onun hakkında İbnü'l-Medînî sika demiş, Ebû Hanîfe, Atâ'dan daha faziletli bir kimseyle karşılaşmadım demiştir. Ahmed b. Hanbel'in, "(سمعت : işittim) diyerek rivayet etmedikçe, Atâ'nın Âişe (r.a.)'den aktardığı rivayetleri ile ihticâc olunmaz" dediği nakledilmiştir. Ancak burada, Atâ', hadisi سمعت diyerek nakletmiştir. İbnü'l-Medînî şöyle demiştir: İbn Cüreyc ve Kays b. Sa'd, hayatının sonunda Atâ'dan rivayeti terk ettiklerini söylemiştir. Bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 123-125 (5380).

[9] İbn Abbâs'ın hayatı için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, (Amman, 2002, Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye), 1726-1727 (12120); 795-796 (5423); a. mlf., *Tehzîb*, III, 170-172 (3953).

[10] Abdullah b. Zübeyr b. Avvâm'ın hayatı için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 82 (2744); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 772-773 (5290); a.mlf., *Tehzîb*, III, 132-133 (3850).

[11] Buhârî, Rikâk, 10 (6437). VII, 224.

Aynı rivayeti Müslim, Züheyr b. Harb (234/848)[12] ve Hârûn b. Abdullah (243/857)[13]- Haccâc b. Muhammed (206/821)[14]- İbn Cüreyc- Atâ'- İbn Abbâs: Rasûlullah (s) tarikiyle *sadece "...Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doyurur."* şeklindeki bir lâfız farklılığıyla rivayet etmiştir.[15] İlk üç râvîsi aynı olan hadislerin birincisindeki "gözünü" kelimesinin yerini "gönlünü" kelimesi almıştır.

b- Übey b. Ka'b Rivayetleri

Mahmûd b. Gaylân (239/853)[16]- Ebû Dâvûd (204/819)[17]- Şu'be (160/777)[18]- Âsım (128/746)[19]- Zir b. Hubeyş (87/706)[20]- Übey b. Ka'b, Rasûlullah (s)'ın kendisine şöyle dediğini rivayet etmiştir: *Allah Teâlâ, sana (Kur'ân) okumamı emretti. Sonra, "Kitap ehlinden kâfir olanlar.."*[21] *suresini okudu. Bu esnada Peygamber (s) ona "Allah katında makbul olan din, ne Yahudilik ne de Hıristiyanlıktır, dosdoğru olan İslâm dinidir. Kim bir hayır işlerse, Allah onu gizlemez"*[22] *ayetini okudu. Nebi (s) şunu da okudu: "Âdemoğlunun bir vadi malı olsa, ikincisini de ister. İkincisi olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur.*

[12] Züheyr b. Harb hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbü's-sikât* (I-X, Haydarabad, 1973), VIII, 256-257; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 279 (1674); İbn Hacer, *Tehzîb* II, 206-207 (2390);

[13] Hârûn b. Abdullah b. Mervân el-Bağdadî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, IX, 239; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 201 (5991) ; İbn Hacer, Tehzîb, VI, 9 (8487).

[14] Haccâc b. Muhammed el-Mesîsî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 163 (952); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 507 (1343).

[15] Müslim, Zekât, 118 (1049). II; 726.

[16] Mahmûd b. Gaylân el-Adevî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, IX, 202; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 107 (5392); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 366 (7690).

[17] Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî, Şu'be'den hadis almış, ondan da Mahmûd b. Gaylân rivayette bulunmuştur. Ebû Hâtim, çok hata ettiğini söylemiştir. Iclî sika demiş, İbn Hibbân es-*Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, VIII, 275; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 345 (2100); İbn Hacer, *Tehzîb,* II, 398-400 (2983).

[18] Şu'be b. Haccâc el-Ezdî, İbn Sa'd ve Iclî sika olduğunu söylemişlerdir. Dârakutnî, Şu'be'nin rical konusunda hata ettiğini söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 11 (2298): İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 494-498 (3257).

[19] Âsım b. Behdele, Zir b. Hubeyş'den hadis öğrenmiş, ondan da Şu'be rivayette bulunmuştur. İbn Sa'd, sika olduğunu ancak rivayetinde çok hata yaptığını söylemiştir. Iclî sika, İbn Maîn ise lâ be'se bih, Ebû Hâtim, sâlihu'l-hadîs, İbn Uleyye ve Nesâî seyyiü'l-hıfz demişlerdir. Hammâd b. Seleme ise hayatının sonunda ihtilata düştüğünü söylemiştir. Yahyâ el-Kattân hafızasının iyi olmadığını söylemiştir. Zehebî, hadiste sebt olmadığını kaydetmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VI, 340-341 (1887); Mizzî, age., XIII, 473-479 (3002); Zehebî, *Mîzân*, II, 357 (4068); a. mlf., *el-Muğnî*, I, 508 (2995); a. mlf., *Ma'rifetü'r-ruvât*, 122 (168); İbn Hacer, *Tehzîb*, III; 28-29 (3545).

[20] Zir b. Hubeyş hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 274 (1642); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 194 (2350).

[21] Beyyine Suresi (98), 1.

[22] Elimizde mevcut olan Mushaf'ta, bu lâfızlara uyan bir ayet bulunmamaktadır. Buna en yakın anlamı ihtiva eden ayet şudur: *"İbrahim ne Yahudi idi, ne de Hıristiyan'dı. Fakat Allah'ı tanıyan dosdoğru bir Müslüman'dı. Müşriklerden de değildi."* Bkz. Âl-i İmrân suresi (3), 67. Muhtemelen râvîlerden biri, ayetin metnini karıştırmış olmalıdır.

Ancak Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder." Tirmizî bu hadisin, hasen-sahih olduğunu belirtmiştir.[23]

Ahmed b. Ali b. Müsennâ (?)- Ebû Bekr b. Ebî Şeybe (235/849)[24]- Ebû Muâviye (195/811)[25]- Şeybânî (129/746)[26]- Yezîd b. Esam (103/721)[27]- İbn Abbâs şöyle demiştir: Bir adam bir şey istemek üzere, Hz. Ömer'in yanına geldi. Ondaki fakirlik görüntüsü sebebiyle, tepeden tırnağa onu süzen Ömer (ra), ona "ne kadar malın var?" dedi. "Kırk devem var" dedi. Bunun üzerine, İbn Abbâs (aralarında geçen konuşmayı) şöyle aktarır: "*Âdemoğlunun iki vadi altını olsa, onlara ilâveten üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder*" buyuran Allah ve Rasûlü doğru söylemiştir dedim. Ömer, bana "Sen ne diyorsun?" dedi. Ben de, "Übey b. Ka'b bana böyle okuttu" dedim. Ömer, "Haydi ona gidelim" dedi. Onun yanına gittik. Ömer, "Bu ne diyor böyle?" diyerek olanları anlatınca; Übey:[28] "Rasûlullah (s) bana böyle okuttu" demiştir.[29]

[23] Tirmizî, Menâkıb, 32 (3818). V, 436. Aynı hadisin başka bir tariktan rivayeti için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 131-132. Elbânî, Tirmizî rivayetini kendi görüşüne (bunun ayet olduğuna) delil olarak aktarmıştır. Ancak, yine Übey'den nakledilen Buharî'nin tahrîc ettiği (Rikâk, 10 (6440)'daki rivayette Übey'in "Tekâsür suresi nazil oluncaya kadar bunu bir ayet zannediyorduk" demesiyle ilgili rivayeti eserine aldığı halde, ikisi arasındaki çelişkiden söz etmemiştir. Belki de görüşünü zaafa uğratacağından göz ardı etmiş olabilir. Bkz. Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn, *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*, (I-VII, Riyad, 1996), VI, 962-963.

[24] Ebû Bekr b. Ebî Şeybe. Esas adı, Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe'dir. bkz., İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 293. Onun hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII, 358; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 120 (2977); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 239-240 (4145).

[25] Ebû Muâviye Muhammed b. Hâzim, İbn Ebî Şeybe'den hadis almıştır. İbn Maîn onun A'meş'ten rivayetlerinin sağlam olduğunu, ancak, Ubeydullah b. Ömer'den münker rivayetleri olduğunu belirtir. İbn Sa'd, Mürcie'den olduğunu ve tedlîs yaptığını, Ahmed b. Hanbel, onun A'meş'ten başkasından olan rivayetlerinin muzdarib olduğunu belirtmişlerdir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age, VII, 246-248 (1360); Mizzî, age., XXV, 123-133 (5173); Zehebî, *el-Kâşif*, III, 22 (4866); a. mlf., *Mîzân*, IV, 575 (10618); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 83-85 (6884).

[26] Ebû İshâk Süleyman b. Ebî Süleyman eş-Şeybânî, Yezîd b. Esam'dan hadis almıştır. Onun hakkında İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî ve Iclî sika demişlerdir. Zehebî ise mechûl demiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., IV, 122 (531); Zehebî, *el-Kâşif*, I, 129 (2113); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 407 (3001).

[27] Yezîd b. Esam el-Bekkâî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* III, 260 (6364); İbn Hacer, *Tehzîb,* VI, 192-193 (8970).

[28] Übey b. Ka'b b. Kays, ashab arasındaki kurradandır. Bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 21 (47); a.mlf., *Tehzîb*, I, 182 (350).

[29] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3237), VIII, 30. Bu rivayetin, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 117'deki varyantına göre, Hz. Ömer'in "bunu kimden duydun" sorusuna İbn Abbâs: "Übey'den" demiştir. Durum tahkik edilerek Übey'e sorulunca, o da İbn Abbâs'ı tasdik etmiş, fakat bunun Peygamber tarafından kendisine okutturulduğundan bahsetmemiştir. Aynı sahâbîlerden (Übey, İbn Abbâs) gelen ve aynı olayı aktaran bu iki rivayet arasında bir tearuz bulunmaktadır. M. Nâsıruddîn Elbânî, İbn Hibbân'daki rivayeti, bu ifadenin ayet olduğu iddiasının delili olarak kaydetmiştir. Hâlbuki kendisinin de atıfta bulunduğu (*Müsned*, V, 117)'deki rivayette böyle bir şeyden bahsedilmemesini dikkate almamış, belki de kanaatini zaafa uğratacak bu ayrıntıyı göz ardı etmiştir. Her iki rivayetin senedinde de zayıf râvî olması açısından birini diğerine tercih edecek bir durumdan da bahsetmemiştir. Bkz. Elbânî, age., VI, 965-966.

İki rivayetten ilkinde ayet vurgusu ön plana çıkarken, ikinci rivayette hem ayet hem hadis gibi anlaşılmaya uygun bir üslûp kullanılmıştır. Bunu ayetin veya kudsi hadisin Nebi (s) tarafından aktarımı gibi algılamak da mümkün görünmektedir. Aynı sahâbîden gelen iki rivayet arasındaki bu fark dikkat çekmektedir.

c- Enes b. Mâlik Rivayetleri

Ma'mer b. Râşid'in (152/769)[30]- Ebân b. Sâlih (115/733)[31]- vasıtasıyla Enes (93/712)'ten rivayet ettiğine göre o şöyle demiştir: "*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, onlara ilâveten üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doyurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder*" beyanı vahiy olarak nazil olanlar arasındaydı.[32] Bu rivayet mevkûf bir haber olarak nakledilmektedir. Hâlbuki aynı sayfada yer alan daha sonra aktaracağımız bir rivayete göre bu haber, mürsel ve merfû' hadis olarak aktarılmaktadır. Ma'mer ikisi arasında herhangi bir tercihte bulunmadan rivayetleri aktarmıştır.

Müslim bu hadisin, İbnü'l-Müsennâ[33]- Muhammed b. Ca'fer (193/809)[34]- Şu'be (160/777)- Katâde (117/735)[35]- Enes b. Mâlik (93/712)[36] tarikıyla da rivayet edildiğine işaret eder ve Enes b. Mâlik'ten "bunun indirilen bir vahiy mi, yoksa Hz. Peygamber'in kendi sözü mü olduğunu bilmediğini" nakleder.[37] Ahmed b. Hanbel'in, Yezîd b. Hârûn (206/821)[38]- Şu'be- Katâde- Enes Rasûlullah (s) isnadıyla aktardığı haberde de Enes'in aynı tereddütlü ifadesi yer almaktadır.[39] Yine

[30] Ma'mer b. Râşid hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* III, 146 (5642); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 480-481 (8021).

[31] Ebân b. Sâlih hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* I, 32 (104); İbn Hacer, *Tehzîb*; I, 126 (168).

[32] Abdürrezzâk, *el-Musannef*, (thk. Habîbürrahmân el-A'zamî, I-XI, Beyrut, 1983), X, 436 (19.624). (Ma'mer b. Râşid'in *Cami'*i bölümünde.)

[33] Muhammed b. Müsennâ b. Ubeyd el-Basrî, Abdülvehhâb es-Sekafî'den hadis almış, ondan da Kütüb-i Sitte müellifleri hadis rivayet etmişlerdir. İbn Maîn, Hatîb ve Zühlî sika, Sâlih b. Muhammed ise sadûk olduğunu ancak hafızasının problemli (كان في عقله شيئ) olduğunu söylemiştir. Nesâî, lâ be'se bih, kitabındaki rivayetleri değiştirirdi, demiştir. Bkz. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 24 (8115); *el-Kâşif*, III, 75 (5196); İbn Hacer*, Tehzîb*, V, 254-255 (7390).

[34] Muhammed b. Ca'fer el-Hüzelî hakkında bilgi için bkz. Zehebî*, el-Kâşif*, III, 15 (4821); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 59-60 (6821).

[35] Katâde b. Diâme, Enes b. Mâlik'ten hadis dinlemiş, ondan da Şu'be ve Ebû Avâne rivayette bulunmuştur. İbn Sa'd, sika demiş, İbn Hibbân es-*Sikât*'ında zikretmiş, Zehebî, müdellis olduğunu söylemiştir. Ebû Dâvûd, Katâde'nin hadis almadığı otuz kişiden hadis rivayet ettiğini, Hâkim de, sahabeden sadece Enes'ten hadis dinlediğini belirtmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VII, 133-135 (756); İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, V, 321-322; Dârakutnî, Ali b. Ömer, *Kitabü'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, (thk. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1980), 182 (328); Mizzî, age., XXIII, 498-517 (4848); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 385 (6864); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 214 (5029); a. mlf., *el-Kâşif*, II, 382 (4602); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 517-520 (6492).

[36] Enes b. Mâlik hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 92 (483); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 83 (434), a.mlf., *Tehzîb*, I, 296 (690).

[37] Müslim, Zekât, 116. (II, 725).

[38] Yezîd b. Hârûn hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 273 (6451); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 224-226 (9081).

[39] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 122; Benzer bir rivayet için bkz. Dârimî, Rikâk, 62 (2780). s. 913.

Müsned'de yukarıdaki hadis, manayı değiştirmeyen farklı lâfızlarla Muhammed b. Ca'fer (193/809) - Şu'be- Katâde- Enes b. Mâlik[40] ve Muhammed b. Ca'fer- Haccâc ve Şu'be- Katâde- Enes b. Mâlik[41] tarikleriyle tahrîc edilmiştir. Aynı sahâbîden aktarılan bu haberlerin arasında çelişki bulunmaktadır. Bir rivayette ayet olarak nakledilirken, diğerinde "*ayet mi değil mi bilmiyorum*" denilmesi dikkat çekicidir.

d- Zeyd b. Erkam Rivayeti

Muhammed b. Ubeyd[42] ve Ebu'l-Münzir (187/803)[43]- Yûsuf b. Suheyb[44]- Habîb b. Yesâr[45]- Zeyd b. Erkâm (66/685):[46] Biz Rasûlullah (s) zamanında "*Âdemoğlunun iki vadi altını ve gümüşü olsa, onların yanında üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah tevbe edenin tevbesini kabul eder*" (ayetini) okuyorduk.[47] Ayet olarak nakledilen bu rivayette malın yerini "*altın ve gümüşü olsa*" ifadesinin aldığını görmekteyiz.

e- Ebu Mûsâ el-Eş'arî Rivayeti

Müslim'in aktardığına göre, Süveyd b. Saîd (240/854)[48]- Ali b. Müshir (189/805)[49]- Dâvûd (139/756)[50]- Ebû Harb b. Ebi'l-Esved (109/727)[51]- Babası

[40] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 176.

[41] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 272.

[42] Muhammed b. Ubeyd b. Ebî Ümeyye et-Tanâfisî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 57 (5084): İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 196 (7233).

[43] Ebu'l-Münzîr Muhammed b. Abdurrahman et-Tafâvî'den Ahmed b. Hanbel rivayette bulunmuş ve müdellis olduğunu söylemiştir. Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim, münkeru'l-hadîs, İbn Adiy, hadisi (araştırılmak üzere) yazılır demiştir. Ebû Dâvûd, Ebû Hâtim ve İbn Maîn leyse bihi be's, İbnü'l-Medînî ise sika demiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., VII, 324 (1747); İbn Adiy, Abdullah, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl*, (I-IX, thk. A. Ahmed Abdülmevcûd, A. Muhammed Muavviz, Abdulfettâh Ebû Sünne, Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1997), VII, 404-408 (1670); Mizzî, age., XXV, 652-655 (5413); Zehebî, *el-Kâşif*, 53 (5061); a. mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, III, 618 (7830); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 334 (5729); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 185 (7203); a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, VII, 366 (4663).

[44] Yûsuf b. Suheyb el-Kindî, Habîb b. Yesâr'dan hadis almıştır. Onun hakkında İbn Maîn ve Ebû Dâvûd sika, Ebû Hâtim lâ be'se bih, Nesâî leyse bihi be's demişlerdir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 285 (6524); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 255 (9179).

[45] Habîb b. Yesâr el-Kindî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, IV, 143; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 159 (930); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 499 (1316).

[46] Zeyd b. Erkâm el-Ensârî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 289 (1736); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 443-444 (3025); a. mlf., *Tehzîb*, II, 235 (2480).

[47] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 368.

[48] Süveyd b. Saîd el-Enbârî, Ali b. Müshir'den hadis almış, ondan da Müslim rivayette bulunmuştur. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel, metrûkü'l-hadîs, Ebû Hâtim, sadûk ve müdellis olduğunu, Buharî, âmâ olduktan sonra telkin kabul ettiğini, Nesâî sika olmadığını, İbn Hibbân sika râvîlerden mu'dal rivayetler naklettiğini söylemiştir. Bkz. Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, thk. M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986, 187 (260); İbn Ebî Hâtim, age., IV, 240 (1026); İbn Hibbân, Muhammed, *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ' ve'l-metrûkîn*, (I-III, thk., M. İbrahim Zâyed, Dâru'l-Va'y, Halep, 1402), I, 348; İbn Adiy, age., IV, 496-498 (848); Mizzî, age., XII, 247-255 (2643); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 248-251 (3621); a. mlf., *el-Muğnî*, I, 457 (2706); a. mlf., *el-Kâşif*, I, 363 (2213); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 452-454 (3147); a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, VII, 240 (3251).

(Ebu'l-Esved (69/688)[52] şöyle demiştir: Ebû Mûsâ el-Eş'arî (42/662)[53], Basra kurrasına (gelmeleri için) haber gönderdi. Onun yanına kurradan üç yüz kimse geldi. Ebû Mûsâ şöyle dedi: *Siz Basralıların en hayırlıları ve kârîlerisiniz. Kur'ân okuyunuz. (Kur'ân okumaksızın) geçirdiğiniz süre uzamasın ki, sizden öncekilerin kalplerinin katılaştığı gibi sizin de kalpleriniz katılaşmasın. Biz, uzunluk ve manasındaki sert ifadeler yönüyle Berâe suresine benzettiğimiz bir sure okuyorduk. O, bana unutturuldu. Ancak ondan şunları ezberlemiş bulunuyorum: "Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncü vadi (dolusu) malı da ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Müsebbihat surelerinden birine benzettiğimiz bir sure daha okuyorduk. O da bana unutturuldu. Ondan da şunu ezberlemiş bulunuyorum: "Ey iman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz ki, bu şahitlik olarak üzerinize yazılacak, sonra kıyamet gününde ondan sorulacaksınız."*[54]

Tahâvî'nin (321/933), *Şerhu müşkili'-âsâr*'da aktardığına göre, Ebû Mûsâ bu lâfızları ihtiva eden bir surenin nazil olduğunu ancak daha sonra neshedildiğini belirtmektedir.[55] Bu rivayetin senedi de Dâvûd'dan itibaren aynıdır. Bu isnad da Dâvûd sebebiyle zayıftır.

→

[49] Ali b. Müshir hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 287 (4016); İbn Hacer, *Tehzîb,* IV, 229-230 (5619).

[50] Dâvûd b. Ebî Hind el-Basrî hakkında, Ahmed b. Hanbel, Iclî, Ebû Hâtim ve Nesâî sika demişlerdir. İbn Hacer ise, rivayetlerinde vehme düştüğünü söylemiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., III, 411-412 (1881); Mizzî, age., VIII, 461-466 (1790); Zehebî, *el-Kâşif*, I, 248 (1478); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 125 (2141).

[51] Ebû Harb b. Ebi'l-Esved hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, V, 576; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 308 (6664); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 320 (9516).

[52] Ebu'l-Esved ed-Düelî Zâlim b. Amr hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IV, 400; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 295 (6584); İbn Hacer, *Tehzîb,* VI, 284 (9293).

[53] Ebû Mûsâ el-Eş'arî Abdullah b. Kays, Mekke'ye gelip Müslüman olmuş, sonra Habeşistan'a hicret etmiş, Hayber'in fethinden sonra Medine'ye gelmiştir. Hz. Peygamber onu Zebîd ve Aden'e, Hz. Ömer, Basra'ya, Hz. Osman Kûfe'ye vali tayin etmişlerdir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Medine'ye gelmiştir. Hz. Peygamber ona, Âl-i Dâvûd'un sedasından bir sedanın verildiğini söylemiştir. Onun uzun süre Hz. Peygamber'den uzak kalmış olması dikkat çekmektedir. Bkz, Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 31 (5048); Zehebî, *el-Kâşif*, II, 115 (2947); İbn Hacer, *el-İsâbe,* 821-822 (5572); a.mlf, *Tehzîb*, III, 220-221 (4105).

[54] Müslim, Zekât, 119 (1050). II, 726. Aynı rivayet için Bkz., el-Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Necef, 1966, age., s. 222.

[55] Bkz. Tahâvî, Ahmed b. Muhammed, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk., Şuayb Arnaût, (I-XVI, Beyrut, 1994), V, 274.

f- Ebû Vâkıd el-Leysî Rivayeti

Ebû Âmir (204/819)[56]- Hişâm b. Sa'd (160/777)[57]- Zeyd b. Eslem (136/753)[58]- Atâ' b. Yesâr (103/721)[59]- Ebû Vâkıd el-Leysî[60] şöyle demiştir: Vahiy nazil olduğu zaman, Rasûlullah (s)'a giderdik, o bize bildirirdi. Bir gün bize dedi ki: "*Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: Namaz kılınıp zekât verilmesi için biz, mal verdik. Âdemoğlunun bir vadi (malı) olsa, ikincisinin de olmasını ister. İkincisi olsa, üçüncüsünün de olmasını ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Sonra Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[61] Ayet olarak aktarılan bu rivayetin başına namaz ve zekâtla ilgili bir ziyadenin eklendiği görülmektedir.

Tahâvî'nin (321/933), *Şerhu müşkili'-âsâr*'da Büreyde el-Eslemî'ye ulaşan bir isnadla aktardığı rivayete göre, Rasûlullah (s), bunu namazda okumuştur. Ancak eseri tahkik eden Şuayb Arnaût, bu rivayetin isnadının Ebu'l-Alâ' Sabîh el-Hüzelî'nin mechûl olması sebebiyle zayıf olduğunu, rical kitaplarında ismi geçse de cerh ve ta'dil edilmediğini belirtmektedir.[62] Elbânî ise, bu isnadın ceyyid olduğunu ve Bezzâr'a göre ricalinin Ebu'l-Alâ' hariç, Buhârî ricali seviyesinde olduğunu söylemiş ve Ebu'l-Alâ'dan rivayette bulunan birkaç râvînin ismini vermiş ve İbn Hibbân'ın onu ta'dil ettiğini söyleyerek *Müşkilü'l-âsâr* muhakkikini eleştirmiştir.[63] Rical kaynaklarının çoğunda Ebu'l-Alâ' ile ilgili yeterli bilgi bulunmamaktadır. Sadece İbn Hibbân'ın *es-Sikât*'ına alması dikkate alınarak onun rivayetiyle Kur'ân nassını tespit gibi bir konuda istişhad etmek mümkün olamaz. Bu hadisle ilgili Heysemî'nin eserindeki on rivayetin sekizinde bu rivayet, Nebî (s)'nin sözü olarak geçtiği halde Elbânî'nin, onlardan bahsetmeden sadece kendi kanaatine uygun olan rivayetle ilgili Heysemî'nin değerlendirmesine işaret etmiş olması da[64] dikkat

[56] Ebû Âmir el-Akdî Abdülmelik b. Amr el-Kaysî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII, 388; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 205 (3503); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 480-481 (4908).

[57] Hişâm b. Sa'd el-Medenî, Zeyd b. Eslem'den hadis almış, ondan da Ebû Âmir el-Akdî rivayette bulunmuştur. Onun hakkında İbn Maîn ve Nesâî zayıf, İbn Sa'd Şiî olduğunu, Ebû Hâtim ve İbn Hibbân rivayetiyle ihticâc olunmayacağını söylemişlerdir. Iclî (araştırılmak üzere) yazılır demiştir. Hâkim, Müslim'in şevahid olarak ondan hadis naklettiğini belirtmiştir. Bkz. Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ'*, 245 (611); İbn Ebî Hâtim, age, IX, 61 (241); İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, III, 89; İbn Adiy, age., VIII, 409-411 (2025); Mizzî, age., XXX, 204-209 (6577); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 298 (9224); a. mlf., *el-Kâşif*, III, 209 (6043); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 28-29 (8549); a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, VII, 418 (5098).

[58] Zeyd b. Eslem el-Adevî el-Umerî hakkında, Ebû Zür'a, Ebû Hâtim, İbn Sa'd ve Nesâî sika, İbn Abdilber ise müdellis demişlerdir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 289 (1737); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 236 (3481).

[59] Atâ' b. Yesâr el-Hilâlî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 262 (3853); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 134 (5395).

[60] Ebû Vâkıd el-Leysî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 361 (6985); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 1578 (11030); a.mlf., *Tehzîb*, VI, 452 (10476).

[61] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 219. Aynı rivayet için bkz. Süyûtî, Celâlüddîn, *el-İtkân*, I-II, thk., M. Dîb El-Buğa, Beyrut, 1987, II, 719.

[62] Bkz. Tahâvî, age., V, 276-277.

[63] Bkz., Elbânî, M. Nâsıruddîn, age., VI, 966-967. Ebu'l-Alâ' için bkz., İbn Hibbân, age., VI, 478.

[64] Bkz., Elbânî, age., VI, 966; krş., Heysemî, Ali b. Ebî Bekr, *Mecmau'z-zevâid*, (I-X, Beyrut, 1967), X, 243-245.

çekici bir durum arz etmektedir. Kaldı ki, Tahâvî'nin eserine aldığı bu rivayetlere göre hadisin sahâbî râvîsi Ebû Mûsa el-Eş'arî bunun daha sonra neshedildiğini belirtmektedir. Elbânî de bu nesh görüşünü benimsemiştir.[65] Bu rivayetin sahih olduğu kabul edilse bile, -mensûh olduğu ifade edilmesi sebebiyle- bunun ne ayet olduğu ne de buradan hareketle Kur'ân'da eksiklik olduğu söylenebilir.

Nûrî Tabersî (1292/1875), Sünnî kaynaklarda yer alan bu tür rivayetleri, Kur'ân'da eksiklik olduğu iddiasına delil olarak eserinde kaydetmiştir.[66] Rasûl Ca'feriyân ise, Sünnî kaynaklarda yer alan tahrifle ilgili rivayetler arasında bunu da zikretmiştir.[67]

2- Hadis Olarak Aktaran Rivayetler

a- Enes b. Mâlik Rivayetleri

Abdülazîz b. Abdullah[68]- İbrahim b. Sa'd (184/800)[69]- Sâlih (140/757)[70]- İbn Şihâb (124/742)[71]- Enes b. Mâlik: Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun bir vadi altını olsa, iki vadi olmasını ister. Onun ağzını ancak toprak doldurur. Ancak Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[72]

Müslim, aynı hadisi Harmale b. Yahyâ (244/858)[73]- İbn Vehb (197/812)[74]- Yûnus (169/785)[75]- İbn Şihâb (124/742)- Enes b. Mâlik: Rasûlullah (s) tarikiyle tahrîc etmiştir.[76]

[65] Bkz., Tahâvî, age., V, 274; Elbânî, age., VI, 962-963.

[66] Bkz. Tabersî, Hüseyin Nûrî, *Faslu'l-hitâb fî tahrîfi kitâbi rabbi'l-erbâb*, British Museum,12 00T26, 60b, 61a, 88a.

[67] Bkz. Ca'feriyân, Rasûl, *Ukzûbetü tahrîfi'l-Kur'ân*, (Kum, 1413), age., 50-51.

[68] Abdülazîz b. Abdullah b. Yahyâ el-Üveysî'yi İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiş, Dârakutnî onun için huccet demiştir. Ebû Dâvûd ise zayıf demiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII, 396; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 194 (3434); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 443 (4810).

[69] İbrahim b. Sa'd b. İbrahim ez-Zührî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 38 (137); İbn Hacer, *Tehzîb,* I, 142 (216).

[70] Sâlih b. Keysân hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 23 (2378); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 531-532 (3359).

[71] İbn Şihâb ez-Zührî Muhammed b. Müslim hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 78 (5214); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 266-269 (7426).

[72] Buhârî, Rikâk, 10 (6439), VII, 225.

[73] Harmale b. Yahyâ, İbn Vehb'den hadis öğrenmiş, ondan da Müslim ve Muhammed b. Hasan b. Kuteybe rivayette bulunmuştur. İmam Şâfiî'nin öğrencisidir. Ebû Hâtim, hadisi yazılır ancak ihticâc olunmaz demiştir. Ukaylî inşallah sikadır demiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 168 (986); İbn Hacer, *Tehzîb,* I, 521-522 (1388).

[74] Abdullah b. Vehb el-Kuraşî, Yûnus b. Yezîd'den hadis öğrenmiş ondan da Harmele rivayette bulunmuştur. Ebû Zür'a ve Iclî sika, İbn Sa'd sika bazen tedlîs yaptığını, Nesâî hadis öğreniminde mütesâhil olduğunu söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 136 (3079); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 280 (4285).

[75] Yûnus b. Yezîd el-Eylî hakkında sika ve münkeru'l-hadîs gibi farklı cerh ve ta'dîl değerlendirmesi nakledilmiştir. İbn Maîn ve Nesâî sika, Ebû Zür'a lâ be'se bih demiştir. Bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, III, 292 (6567).

[76] Müslim, Zekât, 117 (II, 725).

Tirmizî ise, Abdullah b. Ebî Ziyâd (255/869)[77]- Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd (208/823)[78]- Babası İbrahim (184/800)- Sâlih b. Keysân (140/757'den sonra)- İbn Şihâb- Enes b. Mâlik: Rasûlullah (s) tarikiyle tahrîc etmiş ve bu konuda Übey b. Ka'b, Ebû Saîd, Âişe, İbnü'z-Zübeyr, Ebû Vâkıd, Câbir, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre'den rivayetlerin olduğunu kaydeden Tirmizî, hadisin hasen-sahîh, garîb olduğunu belirtmiştir.[79]

Müsned'de ise, hadis Kuteybe b. Saîd (240/854)- Rişdîn b. Sa'd (188/804)[80]- Ukayl (141/758)[81], Kurra (127/745)[82] ve Yûnus (169/785)- İbn Şihâb (124/742)- Enes b. Mâlik -Nebî (s) tarikiyle tahrîc olunmuştur."[83]

Aynı hadis benzer lâfızlarla İbn Hibbân tarafından, İbn Kuteybe (310/922)[84]- Harmele (244/858)- İbn Vehb (197/812)- Yûnus (169/785)- İbn Şihâb- Enes b. Mâlik- Rasûlullah (s) tarikiyle tahrîc olunmuştur.[85] Bu rivayetlerde hadis, "bir vadi altını olsa iki vadi olmasını isteyeceği" ortak teması üzerine aktarılmıştır.

Hadisin Müslim tarafından aktarılan bir diğer rivayeti ise şöyledir: Yahyâ b. Yahyâ (226/841)[86], Saîd b. Mansûr (227/842)[87], Kuteybe b. Saîd (240/854)[88],

[77] Abdullah b. Hakem b. Ebî Ziyâd el-Kûfî hakkında, Ebû Hâtim sadûk demiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif, II*, 77 (2714); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 118-119 ((3806).

[78] Ya'kûb b. İbrahim b. Sa'd hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, IX, 284; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 276 (6470); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 233-234 (9111).

[79] Tirmizî, Zühd, 27 (2344), IV, 151.

[80] Rüşdîn b. Sa'd, Kurra, Yûnus ve Ukayl'den hadis almış, ondan da Kuteybe rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, İbn Maîn, lâ yüktebü hadisüh, Ebû Hâtim, münkeru'l-hadîs, Nesâî metrûkü'l-hadîs, Cûzecânî, mu'dal ve münker rivayetleri çoktur, İbn Sa'd ve Ebû Zür'a zayıf, Ahmed b. Hanbel ise, kimden rivayet ettiğine dikkat etmezdi demişlerdir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü'd-duafâi's-sağîr*, (thk., M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986), 49 (122); Cûzecânî, İbrahim b. Ya'kûb, *Ahvâlü'r-ricâl,* thk. Subhî Samerrâî, Beyrut, 1985, 156 (275), Nesâî, *Kitabu'd-duafâ* , 178 (203); İbn Ebi Hatim, age., III, 513 (2320); İbn Adiy, age., IV, 68-85 (669); İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, I, 299-300; Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 49 (2780); a.mlf., *el-Kâşif*, I, 266 (1587); a. mlf., *el-Muğnî,* I, 353 (2123); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, (2279); a. mlf., *Lisânü'l-mîzân*, VII, 217 (2938).

[81] Ukayl b. Hâlid el-Eylî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 269 (3905).

[82] Kurra b. Abdurrahman b. Hayveyl el-Muâfirî, İbn Şihâb'dan hadis almıştır. Onun hakkında, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a, münkeru'l-hadîs, Yahyâ ise zayıf, Ebû Hâtim, leyse bi'l-kavî, demişlerdir. Müslim, rivayetlerini şevahid olarak zikretmiştir. Bkz, Cûzecânî, age., 165 (294); İbn Ebî Hâtim, age., VII, 131 (751); İbn Adiy, age., VII, 182-184 (1598); Mizzî, age., XXIII, 581-584 (4871); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl,* III, 388 (6886); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 217; a. mlf., *el-Kâşif,* II, 385 (4623); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 529 (6518).

[83] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 247.

[84] Muhammed b. Hasan b. Kuteybe el-Askalânî'den İbn Hibbân hadis rivayet etmiştir. Bkz., Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, I-IV, Mekke, 1374, II, 764; İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Belbân*, I, 13 (mhk. Şuayb Arnaût'un mukaddimesi).

[85] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3235). VIII, 28-29.

[86] Yahyâ b. Yahyâ b. Bekr et-Temîmî hakkında bilgi için bkz Zehebî, *el-Kâşif*, III, 257 (6348); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 183-184 (8948).

[87] Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horosânî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII, 268; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 326 (1979); İbn Hacer*, Tehzîb*, II, 342-343 (2814).

(Yahyâ, Ahbaranâ, diğer ikisi ise haddesenâ diyerek rivayet etmişlerdir)- Ebû Avâne (176/792)[89]- Katâde (117/735)- Enes (r.a.): Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Lâkin Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*[90]

Aynı hadis, Ahmed b. Hanbel tarafından Behz (200/815'den sonra)[91] ve Affân (220/835)[92]- Ebân b. Yezîd (160/777'den sonra)[93]- Enes b. Mâlik (r.a.)- Nebî (s) isnadıyla tahrîc olunmuştur. [94] *Müsned*'de aynı rivayet, Zeyd b. Hubâb (203/818)[95]- Ali b. Mis'ade el-Bâhilî[96]- Katâde (117/735)- Enes- Rasûlullah (s)[97] ve Hasan (209/824)[98]- Şeybân (164/780)[99]- Katâde- Enes b. Mâlik- Nebî (s)[100] tarikleriyle de tahrîc olunmuştur.

Bu rivayet benzer lâfızlarla İbn Hibbân tarafından Hasan b. Süfyân (303/915)[101]- Âsım b. Nadr el-Ahvel (?)[102]-Mu'temir b. Süleymân (187/803)[103]-

→

[88] Kuteybe b. Saîd es-Sekafî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 383 (4606); İbn Hacer, *Tehzîb,* IV, 521-522 (6496).

[89] Ebû Avâne Vaddâh b. Abdullah el-Vasıtî, Katâde'den hadis öğrenmiş, ondan da Saîd b. Mansûr ile Yahyâ b. Yahyâ en-Neysâbûrî rivayette bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel, Ebû Zür'a ve İbn Abdilber onun kitabından rivayet ettiğinde sebt, başka yerden veya ezberden rivayet ettiğinde vehme düşüp karıştırdığını söylemişlerdir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 224 (6130); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 74-76 (8673).

[90] Müslim, Zekât, 116 (II, 725).

[91] Behz b. Esed el-Basrî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 117 (658); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 371 (924),

[92] Affân b. Müslim el-Basrî hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VIII, 522; Zehebî, *El-Kâşif*, II, 265 (3872); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 141-144 (5419).

[93] Ebân b. Yezîd el-Attâr el-Basrî hakkında, İbn Maîn, Nesâî ve Iclî sika, Ahmed b. Hanbel sebt demiştir. İbn Adiy, *el-Kâmil*'inde, İbn Hibbân *es-Sikât*'ında zikretmiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, VI, 68; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 33 (110); İbn Hacer, *Tehzîb,* I, 130 (175).

[94] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 192.

[95] Zeyd b. Hubâb el-Kûfî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 290 (1744); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 240 (2491).

[96] Ali b. Mis'ade el-Bahilî, Katâde'den hadis almış, ondan da Zeyd b. Hubâb rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, İbn Maîn, Sâlih, Ebû Hâtim lâ be'se bih, Nesâî leyse bi'l-kavî demiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 287 (4014); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 228 (5617).

[97] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 198.

[98] Hasan b. Mûsâ el-Eşyeb hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 182 (1076); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 575 (1522).

[99] Şeybân b. Abdurrahman en-Nahvî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 17 (2336); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 515 (3305).

[100] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 238.

[101] Hasan b. Süfyân en-Nesevî, Âsım b. Nadr el-Ahvel'den hadis almış, Hâkim onun hakkında devrinin Horasan muhaddisiydi demiştir. Bkz. İbn Nokta, Muhammed b. Abdülganî, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd,* I-II, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut, 1988, 230-232 (276).

[102] Âsım b. Nadr el-Ahvel hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 50 (2543); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 40 (3574).

[103] Mu'temir b. Süleyman b. Tarhân et-Teymî, babasından hadis rivayet etmiştir. Onun hakkında, Ebû Hâtim, İbn Sa'd ve Iclî sika, İbn Hırâş kitabından rivayet ettiğinde sika ezberden rivayet edince hata ettiğini söylemişlerdir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 143 (5621); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 470-471 (7997).

Babası Süleymân (143/760)[104]- Katâde (117/735)- Enes- Rasûlullah (s)[105] tarikiyle tahrîc olunmuştur. Enes tarikiyle aktarılan bu rivayetlerdeki ortak tema, iki vadi malı olunca üçüncüsünün de isteneceğidir.

Müsned'de yer alan bir diğer rivayet şu şekilde nakledilmektedir: Ya'kûb (208/823)- Babası İbrahim (184/800) ve Sâlih (140/757'den sonra)- İbn Şihâb (124/742)- Enes b. Mâlik: Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun iki vadi altını olsa, üçüncü bir vadi (altını) daha ister. Onun ağzını ancak toprak doldurur. Ancak Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[106] Hadisin aynı eserlerdeki rivayetlerinde bile aynı sahâbîden gelen rivayetler arasında üç ayrı lâfız farklılığının görülmesi hadisin mana ile rivayet edildiğini açıkça ortaya koymaktadır.

b- Câbir b. Abdillah Rivayetleri

Ahmed b. Hanbel tarafından tahrîc olunan rivayet şöyledir: Hasan (208/823)[107]- İbn Lehîa (173/789)[108]- Ebu'z-Zübeyr (126/744)[109], Câbir'e (74/693)[110] "Rasûlullah (s), -*Âdemoğlunun bir vadisi olsa, diğerini de ister*- dedi mi?" diye sordu. Câbir dedi ki: Rasûlullah (s)'in şöyle dediğini işittim: "*Âdemoğlunun bir vadi hurmalığı olsa, onun bir benzerini daha ister, sonra bir mislini daha ister. Hattâ, (hurma) vadileri ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur.*"[111]

[104] Süleyman b. Tarhân et-Teymî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 348 (2121); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 409-410 (3008).

[105] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3236). VIII, 29.

[106] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 236.

[107] Hasan b. Mûsâ el-Eşyeb el-Bağdâdî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 182 (1076); İbn Hacer, *Tehzîb,* I, 575 (1522); Âmir Hasan Sabrî, *Mu'cemü şüyûhi'l-imâm Ahmed b Hanbel fi'l-Müsned*, (Beyrut, 1993, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye), 157 (52).

[108] Abdullah b. Lehîa el-Mısrî, Ebu'z-Zübeyr'den hadis almıştır. Vefatından üç dört yıl önce (h. 169) kitaplarının bir kısmı yanmıştır. Onun hakkında İbn Maîn, leyse bi şey', Nesâî, leyse bi sika, zayıf, İbn Sa'd ve Zehebî zayıf, İbn Huzeyme, sadece ondan gelen (teferrüd ettiği) rivayetleri almadığını, Hâkim, kitapları yandıktan sonraki rivayetlerinde hata ettiğini, Cûzecânî, rivayetleri ile ihticâc olunamayacağını, söylemişlerdir. Bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Kitâbü'd-duafâi's-sağîr*, (thk., M. İbrahim Zâyed, Beyrut, 1986), 69 (190); Cûzecânî, age., 155 (274); Nesâî, *Kitâbü'd-duafâ'* 203 (346); İbn Ebî Hâtim, age., V, 145-148 (682); İbn Adiy, age., V, 237-252 (977); Mizzî, age., XV, 487-503 (3513); Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 475-483 (4530); a.mlf., *el-Kâşif*, II, 118 (2964); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 227-230 (4128).

[109] Ebu'z-Zübeyr Muhammed b. Müslim el-Esedî, Câbir'den hadis dinlemiştir. İbn Cüreyc de ondan rivayette bulunmuştur. Onun hakkında İbn Maîn, sika demiş, İbn Adiy ondan Mâlik'in rivayette bulunmasının doğruluğuna delil olduğunu söylemiştir. Leys, Mekke'de Ebu'z-Zübeyr'in verdiği iki kitaba bakarak, "Hepsini Câbir'den dinledin mi?" diye sorunca, bir kısmını sema yoluyla aldığını söylemesi üzerine, işittiklerini işaretletip onları aldığını söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 77 (5212); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 263-264 (7421).

[110] Câbir b. Abdillah'ın hayatı için bkz. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 166 (1054). Ondan Ebu'z-Zübeyr hadis rivayet etmiştir. Bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, I, 130 (741); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 407-408 (1029).

[111] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 341.

Aynı muhtevadaki bir rivayeti İbn Hibbân, Ömer b. Saîd b. Sinân (?)- Ahmed b. Ebî Şuayb el-Harrânî (?)- Mûsâ b. A'yen (277/890)[112]- A'meş (145/782)- Ebû Süfyân- Câbir- Rasûlullah (s) tarikiyle tahrîc etmiştir.[113] Bu iki rivayette bir vadi hurmalığı olanın ikincisini de isteyeceği vurgulanmıştır.

İbn Hibbân'ın tahrîc ettiği bir diğer rivayet şu şekildedir: Abdullah b. Kahtabe (?)- Amr b. Ali b. Bahr (249/863)[114]- İbn Fudayl (194/810)[115]- A'meş (145/782)[116]- Ebû Süfyân[117]- Câbir: Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun iki vadi hurmalığı olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[118]

Aynı hadisin bir diğer rivayetinde ise, mal esas alınarak rivayet nakledilmektedir. Muhammed b. Münzir b. Saîd b. Müslim (?)- Haccâc (206/821)[119]- İbn Cüreyc (149/766)- Ebu'z-Zübeyr (126/744): Câbir'in şöyle dediğini işittim: Nebî (s)'nin şöyle buyurduğunu işittim: "*Âdemoğlunun bir vadi malı olsa, onun bir mislinin daha olmasını ister. Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[120] Bu farklı rivayetler karşısında, ister istemez Câbir bunu acaba iki ayrı lâfızla mı rivayet etmiştir sorusu akla gelmektedir.

c- İbn Abbâs Rivayetleri

Ebû Âsım (212/827)[121]- İbn Cüreyc (149/766)[122]- Atâ' (114/732)- İbn Abbâs (68/687): Nebî (s)'nin şöyle buyurduğunu işittim: "*Âdemoğlunun iki vadi*

[112] Mûsâ b. A'yen el-Harrânî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 164 (5754); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 540 (8166).

[113] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3233). VIII, 27.

[114] Amr b. Ali b. Bahr el-Fellâs hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 325 (4251); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 350-351 (5968).

[115] Muhammed b. Fudayl b. Gazvân el- Kûfî. İbn Şâhîn, onu sika râvîlerle ilgili eserinde zikretmiştir. Zehebî onun sika ve Şiî olduğunu belirtmiştir. Onun hadis rivayet ettiği kimseler arasında A'meş bulunmaktadır. Ondan hadis alanlar arasında Amr b. Ali b. Bahr vardır. Onun hakkında İbn Maîn, sika, Ebû Zür'a sadûk, Nesâî ise la be'se bih demiştir. İbn Sa'd, bazı âlimlerin onun rivayetiyle ihticâc etmediğini ve gulât-ı Şîa'dan olduğunu söylemiştir. Bkz. İbn Şâhîn Ömer b. Ahmed, *Târîhu esmâi's-sikât mimmen nukile anhümü'l-ilm*, thk., A. E. Kal'acî, Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut, 1986), 291; Zehebî, *el-Kâşif*, III, 89; a.mlf, *el-Muğnî,* II, 362; İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 241-242; a.mlf., *Lisânü'l-mîzân*, VII, 372.

[116] A'meş, Süleyman b. Mihrân el-Kûfî, Ebû Süfyân'dan hadis dinlemiştir. Onun hakkında, Iclî sika ve Şiî, Nesâî ve İbn Maîn sika, demişlerdir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*, IV, 146-147; İbn Hibbân, age., IV, 302; Zehebî*, el-Kâşif*., I, 401; İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 422-424.

[117] Ebû Süfyân Talha b. Nâfi' el-Vâsıtî, Câbir b. Abdillah'dan hadis almış, ondan da A'meş rivayette bulunmuştur. Onun hakkında Ahmed b. Hanbel ve Nesâî leyse bihi be's, İbn Maîn lâ şey', İbn Adiy lâ be'se bih demişlerdir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 43 (2502); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 20 (3522).

[118] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3232). VIII, 27.

[119] Haccâc b. Muhammed el-Mesîsî, İbn Cüreyc'den hadis almıştır. Onun hakkında Nesâî, Müslim, Iclî sika demişler, İbn Sa'd hayatının son döneminde ihtilata düştüğünü söylemiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 163 (952); İbn Hacer*, Tehzîb*, I, 507 (1343).

[120] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3234). VIII, 28.

[121] Ebû Âsım Dahhâk b. Mahled en-Nebîl hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 36 (2457); İbn Hacer, *Tehzîb,* II, 564-565 (3460).

malı olsa, üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder."[123]

İbn Abbâs'tan gelen rivayetin bir başka tariki ise şu şekildedir: Ebû Ya'lâ (306/918)[124]- Ebû Hayseme (234/848)[125]- Haccâc b. Muhammed (206/821)- İbn Cüreyc (149/766) - Atâ'- İbn Abbâs: "*Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, onun bir mislinin daha olmasını ister. Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[126] İki rivayet arasında küçük bir nüansın olduğu görülmektedir.

d- Übey b. Ka'b Rivayeti

18- Ebu'l-Velîd (227/842)[127]- Hammâd b. Seleme (167/783)[128]- Sâbit (127/745)[129]- Enes (93/712)[130]- Übey (30/650)[131] şöyle demiştir: *"Çokluk kuruntusu sizi öylesine oyaladı ki."*[132] suresi nazil oluncaya kadar, bu (*Âdemoğlunun bir vadi altını olsa..*) hadisini, Kur'ân'dan bir ayet zannediyorduk.[133]

e- Âişe (r.a.) Rivayeti

Yahyâ (198/813)[134]- Mücâlid (144/761)[135]- Âmir (104/722)[136]- Mesrûk (63/682)[137]: Âişe (58/678) (r.a.)'ye, "Rasûlullah (s), eve girdiğinde bir şey söyler

→

[122] Abdülmelik b. Abdülazîz b. Cüreyc, Atâ'dan hadis almıştır. Ahmed b. Hanbel, onun mürsel olarak rivayet ettiği bazı hadisler mevzudur, Ebû Hâtim, sâlihu'l-hadîs, Iclî sika, Dârakutnî ise, İbn Cüreyc'in tedlîsinden sakın demiş, İbn Hibbân, *es-Sikât*'ına almışsa da tedlîsine işaret etmiştir Bkz. İbn Ebî Hâtim, age., V, 356-357 (1687); İbn Hibbân, *Kitâbü's-Sikât*, VII, 93; Mizzî, age., XVIII, 338-352 (3539); Zehebî, *Ma'rifetü'r-ruvât*, 139 (218); a.mlf., *Mîzânü'l-i'tidâl*, II, 659 (5227); a. mlf., *el-Muğnî*, II, 12 (3827); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 476-478 (4902); a. mlf., *Lisân*, VII, 292 (3877).

[123] Buhârî, Rikâk, 10 (6436). VII, 224

[124] Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. Müsennâ el-Mevsılî hakkında bilgi için bkz. İbn Nokta, *et-Takyîd*, 150-152 (174).

[125] Ebû Hayseme Züheyr b. Harb hakkında bilgi için bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât,* VIII, 256-257; Zehebî, *el-Kâşif*, I, 326; İbn Hacer, *Tehzîb,* II, 206-207.

[126] İbn Hibbân, Zekât, 2 (3231). VIII, 26.

[127] Ebu'l-Velîd Hişâm b. Abdülmelik et-Tayâlisî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 210 (6050); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 31-32 (8556).

[128] Hammâd b. Seleme hakkında İbn Maîn, sika, Beyhakî, yaşlanınca hafızasının zayıflaması sebebiyle Buhârî'nin onun rivayetlerini terk ettiğini söylemiştir. İbn Sa'd sika olduğunu bazen münker rivayetleri aktardığını, Iclî ve Nesâî de sika olduğunu söylemişlerdir. Zehebî, rivayetleri karıştırdığını belirtmiştir. Bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 208 (1228); İbn Hacer, *Tehzîb*, II, 10-12 (1767).

[129] Sâbit b. Eslem el-Bünânî'den hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 122 (689); İbn Hacer, *Tehzîb*, I, 384 (964).

[130] Enes b. Mâlik hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* I, 92 (484); İbn Hacer*, el-İsâbe*, 83 (434); a.mlf. *Tehzîb*, I, 296 (690).

[131] Übey b. Ka'b el-Ensârî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, I, 53 (230); İbn Hacer, *el-İsâbe*, 21 (47); a.mlf.*, Tehzîb*, I, 182 (350).

[132] Tekâsür Suresi (102), 1.

[133] Buhârî, Rikâk, 10 (6440). (VII, 225).

[134] Yahyâ b. Saîd el-Kattân hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 243 (6258); İbn Hacer, *Tehzîb*, VI, 135-137 (8828).

miydi?" diye sordum. Şöyle dedi: "Eve girdiğinde, durur ve '*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, üçüncü vadi (malı) da ister. Âdemoğlunun ağzını ancak toprak doldurur. Biz malı ancak namaz kılınıp oruç tutulması için verdik. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder*' derdi."[138]

f- Ebû Hüreyre Rivayeti

Ebû Mervân el-Usmânî (241/855)[139] - Abdülazîz b. Ebî Hâzim (184/800)[140] Alâ b. Abdurrahman (132/749)[141]- Babası (Abdurrahman)[142]- Ebû Hüreyre (58/678) – Rasûlullah (s) şöyle buyurmuştur: "*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, o ikisiyle birlikte üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur.*"[143] Eseri tahkik eden Elbânî, bu rivayeti sahih olarak değerlendirmiştir.

g- İbnü'z-Zübeyr Rivayeti

Ebû Nuaym (219/834)[144]- Abdurrahman b. Süleyman b. Gasîl (171/787)[145]- Abbâs b. Sehl b. Sa'd (120/738):[146] Mekke'de hutbe okurken minberde İbnü'z-Zübeyr'in (73/692) şöyle dediğini işittim: Ey insanlar! Nebî (s) şöyle derdi: "*Âdemoğlunun altınla dolu bir vadisi olsa, ikincisini ister. İkincisi verilse, üçüncüsünü ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[147]

→

[135] Mücâlid b. Saîd el-Hemedânî, Şa'bî (Âmir b. Şerâhîl)'den hadis almış, ondan da el-Kattân rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, Nesâî zayıf, Ahmed b. Hanbel leyse bi şey', İbn Maîn rivayetiyle ihticâc olunamaz demiştir. Bkz. Zehebî, III, 101 (5356); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 349-350 (7646).

[136] Âmir b. Şerâhîl eş-Şa'bî el-Hımyerî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* II, 2554); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 44-46 (3588).

[137] Mesrûk b. Ecda' el-Kûfî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, III, 117 (5461); İbn Hacer, *Tehzîb,* V, 396-397 (7787).

[138] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, VI, 55.

[139] Ebû Mervân el-Usmânî hakkında bilgi için bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, III, 59 (5096); İbn Hacer, *Tehzîb*, V, 201 (7249).

[140] Abdülazîz b. Ebî Hâzim hakkında bilgi için bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, II, 191 (3417); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 435-436 (4789).

[141] Alâ' b. Abdurrahman hakkında Ahmed b. Hanbel, sika, İbn Maîn hadisi huccet değil, Ebû Hâtim sâlihu'l-hadîs demiştir. Bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, II, 347 (4388); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 415 (6184).

[142] Abdurrahman b. Ya'kûb hakkında bilgi için bkz., Zehebî, *el-Kâşif*, II, 185 (3384); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 416-417 (4732).

[143] İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd, *es-Sünen*, (thk. M. Nâsıruddîn el-Elbânî, Riyad, 1417), Zühd, 27 (4235).

[144] Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn el-Kûfî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif,* II, 367 (4515); İbn Hacer, *Tehzîb*, IV, 368-372 (6360).

[145] Abdurrahman b. Süleyman b. Gasîl, Abbâs b. Sehl'den hadis rivayet etmiş, ondan da Ebû Nuaym rivayette bulunmuştur. Onun hakkında, İbn Maîn, Nesâî, Dârakutnî ve Ebû Zür'a sika demişlerdir. İbn Hibbân rivayetinde vehme düşüp hata ettiğini söylemiştir. Bkz. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-mecrûhîn*, II, 57; Zehebî, *el-Kâşif*, II, 163 (3245); İbn Hacer, *Tehzîb*, III, 351-352 (4529).

[146] Abbâs b. Sehl b. Sa'd es-Sâidî hakkında bilgi için bkz. Zehebî, *el-Kâşif*, II, 62 (2619); İbn Hacer, *Tehzîb,* III, 76 (3684).

[147] Buhârî, Rikâk, 10 (6438). VII, 225.

Tahâvî'nin aktardığı bir diğer rivayet ise şöyledir: Abdürrezzâk (211/826)- Ma'mer (152/769)- İbn Tâvus (132/749)- Tâvus (106/724)- Rasûlullah (s): "*Âdemoğlunun iki vadi malı olsa, o ikisiyle birlikte üçüncüsünü de ister. Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder*." Bilindiği gibi, Tâvus tâbiûndandır. Bu sebeple hadis mürseldir.

İncelediğimiz bu haberin, iki farklı şekilde nakledildiğini görmekteyiz. Bazı rivayetlerde, ayet veya ayet gibi anlaşılan ifadeler bulunmaktadır. Ayet olarak algılanan ifadeler taşıyan haberlerin hepsinin senedinde zayıf râvîler bulunmaktadır. Müslim, Zekât, 119'daki rivayet senedindeki, Süveyd b. Saîd, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 368'deki rivayet, senedindeki Ebu'l-Münzir, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 219'daki rivayet senedindeki Hişâm b. Sa'd sebebiyle, Tirmizî, Menakıb, 32'deki rivayet, senedindeki Âsım b. Behdele, İbn Hibbân, Zekât, 2'deki rivayet senedindeki Ebû Muâviye sebebiyle isnad açısından zayıftır. Aynı şekilde, bazı rivayetlerin ifadelerinde sahâbî veya başka bir râvîsinin "*ayet mi bilmiyorum*" şeklindeki tereddütlü ifadelerle aktardığı rivayetlerin hepsinin senedinde de zayıf râvîler bulunmaktadır. Buharî, Rikâk, 10 ve Müslim, Zekât, 118'deki rivayet senedlerindeki İbn Cüreyc sebebiyle, Müslim, Zekât, 116, Dârimî, Rikâk, 62, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 122, III, 176, III, 272'deki rivayetler senedlerindeki Katâde sebebiyle isnad açısından zayıftır. Toplam 12 adet rivayetten oluşan "ayet veya ayet mi bilmiyorum" tereddüdüyle aktarılan ve sağlam hiçbir isnadı olmayan bu tür haberlerin, mevcut durumlarıyla başlı başına ahkâm ile ilgili konularda bile bir dayanak olup olamayacağı tartışma konusudur. Kaldı ki bu haberde ahkâm ile ilgili bir yön de yoktur. Bu tür bir haberin, tevatürü gerekli kılan Kur'ân ayetinin sübutu gibi bir konuda hiçbir şekilde dikkate alınması mümkün değildir.

Bu haberi hadis olarak aktaran ve değişik sahâbîlerden nakledilen rivayetlerden Müslim, Zekât, 116, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 198, 238 ve İbn Hibbân, Zekât, 2'deki Enes b. Mâlik rivayeti senedlerindeki Katâde, Müslim, Zekât, 117 ve İbn Hibbân, Zekât, 2'deki Enes rivayeti senedlerindeki Harmale b. Yahyâ, Buharî, Rikak, 10'daki İbn Abbâs rivayeti, İbn Hibbân, Zekât, 2'deki Câbir ve İbn Abbâs rivayetleri senedlerindeki İbn Cüreyc, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 247'deki rivayet senedindeki Rişdin b. Sa'd, III, 341'deki rivayet senedindeki İbn Lehîa, VI, 55'deki rivayet senedindeki Mücâlid, İbn Hibbân, Zekât, 2'deki Câbir rivayeti senedindeki Ebû Süfyân Talha b. Nâfi' sebebiyle zayıftır. Elbette bu rivayetlerdeki zafiyet aynı değildir. Toplam 13 rivayetin isnadı farklı seviyelerde zayıflık arz etmektedir. Buna karşılık, Buhârî, Rikâk, 10, Tirmizî, Zühd, 27, Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 192 ve III, 236'daki Enes b. Mâlik rivayetleri, Buhârî, Rikak, 10'daki Übey b. Ka'b ve İbnü'z-Zübeyr rivayetlerinin senedleri muttasıl ve sika râvîlerden oluşmakta, dolayısıyla isnad açısından sahîhu'l-isnâd olup bunların sayısı da 6 tanedir.

Makalemizde incelediğimiz, toplam 32 rivayetten beş tanesinde haber, ayet olarak, yedi tanesinde ise "ayet mi bilmiyorum" tereddüdüyle aktarılmış olup, hepsinin isnadında farklı seviyelerde zayıf râvîler bulunmaktadır. İncelenen rivayetlerin çoğunda (yirmi tanesinde) haber, Hz. Peygamber'in sözü olarak akta-

rılmaktadır. Bunların on dört tanesi isnadında farklı seviyelerde zayıf râvîlerin olması sebebiyle zayıftır. Altı tanesinin isnadı ise sika râvîlerden meydana gelmekte ve senedleri muttasıldır. 32 rivayetten on iki tanesinin ayet veya ayet mi tereddüdüyle aktarılmasına ve hepsinin isnadının zayıf olmasına karşılık, çoğunun (yirmi tanesinin) haberi, merfû hadis olarak aktarması ve bunların altı tanesinin sağlam rivayetlere sahip olması, isnad yönüyle haberin merfû hadis olduğu ihtimalini güçlendirmektedir. Ayrıca sağlam isnada sahip olan altı haberi, aynı paraleldeki zayıf isnada sahip olan diğer on üç haberin mütâbaat ve şâhid olarak teyit edeceği de göz ardı edilmemelidir. Sened tablosunun ortaya koyduğu bir başka gerçek de, haberi, merfû hadis olarak aktaran sahâbî râvîlerden Enes b. Mâlik, Übey b. Ka'b ve İbn Abbâs'dan aynı haberin, ayet veya ayet mi tereddüdüyle de aktarılmış olmasıdır. Bu durum, aradaki râvîlerin rivayette yeterli olamamaları sebebiyle yanlış rivayet etmiş olabileceklerini de akla getirmektedir. Muhteva yönüyle iki farklı durum arz eden rivayetlerin, aynı hadis musanniflerince aktarılmış olması da üzerinde durulması gereken bir diğer husustur. Söz konusu rivayetlerin bulunduğu kaynaklara baktığımızda, gerek Buhârî'nin (Rikâk, 10) gerekse Müslim'in (Zekât, 116)'da tahrîc ettikleri haberi, merfû hadis olarak aktaran rivayetlere öncelik vererek, bu şekilde tercihlerini yansıttıkları düşünülebilir. Peki, böyle bir haberin (ayet olarak yansıtan rivayetlerini) eserlerine almaya neden ihtiyaç duydular? Hadisleri konularına göre tasnif eden musanniflerin eserlerine baktığımızda, bu haberi, bir Kur'ân ayeti olarak kaydetmeleri gereken Kur'ân, kıraat gibi bölümler yerine, rikâk, zühd, zekât ve menâkıb bölümlerine almışlardır. Şayet ayet olduğu kanaatinde olsalardı, bu rivayetleri söz konusu bölümlere kaydetmeleri gerekirdi. Bu durumda, acaba sadece sened tenkidiyle yetinip, metin tenkidini ihmal mi ettiler sorusu akla gelmektedir.

II- RİVAYETLERİN METİN TAHLİLİ VE DEĞERLENDİRMESİ

Bu konudaki rivayetlerin yer aldığı kaynaklarda takip edilen üslûba dikkat edildiğinde bazı durumların dikkat çektiği görülmektedir. Müslim, Enes (r.a)'den aktardığı birinci ve üçüncü rivayette bunu Rasûlullah'ın (s) sözü olarak tahrîc etmiş, aynı sahâbînin aktardığı ikinci ve İbn Abbâs'dan naklettiği dördüncü rivayette, *'bu ona nazil olan bir ayet mi yoksa kendi sözü mü bilmiyorum'* dediklerini kaydetmiştir. Hadislerin bu sıralamasını, Müslim'in hadisleri tertip üslûbuna[148] göre değerlendirirsek, onun en sağlam olarak değerlendirip ilk sırada kaydettiği Enes hadisine göre bu, Peygamber (s)'in sözüdür. Diğer rivayetlerdeki sahâbîlerin tereddütlü ifadeleri sahih olsa bile, sahâbî râvîlerin çoğu "bu ayettir" dememişlerdir. Yani onlar bile, bu ayettir diye kesin bir ifadeyle nakletmemişlerdir. Esas itibariyle bu rivayetler haber-i vâhid olması sebebiyle zan ifade etmektedir. İlk râvîlerinin tereddüdü bu zannı, daha da zayıf bir konuma indirgemektedir. Zaaf

[148] Bkz. Müslim, *Sahîhu Müslim*, I, 5.

içinde zaaf içeren bu rivayetlere dayanarak, bunun ayet olduğu iddiası nasıl ileri sürülebilir?

İbn Arabî, Nevevî ve Mübârekpûrî, hadisin bu yönü hakkında bir değerlendirme yapmamışlardır.[149] Osman Keskioğlu, Müslim'in böyle bir rivayeti eserine niçin aldığı sorusuna "muhaddislerin ilm-i rivayette tuttukları bir usûl vardır. Ona uyarak bunu da yazmıştır. Nice zayıf rivayetler, hatta mevzu sözler naklolunmuştur. Fakat erbabı seçip meydana çıkarır. Muhaddis yazar, nakd-i rical ayırır. Nice rivayetler reddolunmuştur" demiştir.[150]

Ebû Mûsâ el-Eş'arî rivayetini dikkatle okuduğumuzda[151] şunu görmekteyiz: O, gerek âdemoğlunu iki vadi dolusu malı olsa rivayetini naklederken gerekse *"Ey iman edenler, niçin yapmadığınız şeyleri söylüyorsunuz…"* rivayetlerinin geçtiği sureleri "uzunluk ve şiddette Berâe suresine benzettiğimiz bir sure okuyorduk…", "Müsebbihât surelerine benzettiğim**iz** bir sure okuyordu**k**…" derken nefs-i mütekellim mea'l-gayr siygasını (çoğul birinci şahıs kipini) kullandığı halde, unutmadan bahsederken "**bana** unutturuldu…" diyerek, nefs-i mütekellim vahde siygasını (tekil birinci şahıs kipini) kullanması oldukça dikkat edilmesi gereken bir özellik taşımaktadır. Okumalardan bahsederken **biz** diye konuşan Ebû Mûsâ'nın unutmadan bahsederken sahabeyi de içine alacak şekilde bize unutturuldu, demeyip özellikle **bana unutturuldu** demesi bir nesh veya insâ[152] olayından değil, kendisinin unutmasından bahsettiğini göstermektedir.[153] Tavsiyelerinin başında, Basra kurrasına hitap ederken "Kur'ân'ı okuyunuz, kalplerinizin katılaşmaması için

[149] Bkz. İbn Arabî, Muhammed b. Abdillah, *Âridatü'l-ahvezî fî şerhi't-Tirmizî*, I-XII, Mısır, 1350, XIII, 204; Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim ibni'l-Haccâc*, I-XVIII, Beyrut, 1972, VII, 139-140; Mübârekpûrî, Muhammed, *Tuhfetü'l-ahvezî bi şerhi Câmii't-Tirmizî*, I-X, Kahire, 1963, X, 294-295.

[150] Keskioğlu, Osman, *Nüzûlundan Günümüze Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*, (TDV Yayınları, Ankara, 1989), 313.

[151] Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah b. Kays, Müslüman olduktan sonra bir rivayete göre Habeşistan'a hicret etmiş, çoğunluğun bildirdiğine göre ise, kendi kabilesinin yanına dönmüştür. Hayber fethinin gerçekleştiği günlerde (h. 7. yılda) Habeşistan hicretinden dönen Ca'fer b. Ebî Tâlib'in kafilesiyle birlikte Medine'ye dönmüştür. Hz. Peygamber (s), onu Zebid, Aden gibi Yemen şehirlerine vali olarak görevlendirmiştir. Hz. Ömer ise Basra valiliğine tayin etmiştir. Hz. Osman tarafından Kûfe valililiği ile görevlendirilmiştir. Hz. Peygamber'le beraberliği az olmuşsa da, sahabenin ileri gelenlerinden birisi olmuştur. Bkz. Zehebî, Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakât ve'l-âsâr,* I-VI, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul, 1995, I, 121-122; İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk., A. Muhammed el-Bîcâvî, I-IV, Kahire, IV, 1763; İbnü'l-Esîr, Ali b. Muhammed, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, I-VII, Kahire, 1970, VI, 306, 307; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 821. Güzel Kur'ân okumasıyla meşhur olan bu sahâbînin, Hz. Peygamberle beraberliklerinin sürekli olmadığına, uzun süre ondan ayrı kaldığına –daha yeni nazil olan ayet ve sureleri tam takip edip edememesi açısından- dikkat edilmelidir.

[152] İnsâ, inen bir ayetin unutturulması anlamına gelmektedir. Nitekim nesh ayetinde şöyle buyurulmuştur: *"Biz herhangi bir ayeti nesheder veya unutturursak, ondan daha hayırlısını veya benzerini getiririz..."* Bkz. Bakara suresi (2), 106.

[153] Burada, şayet Ebû Mûsâ bu ayet veya sureleri unutmuşsa, niçin "ben unuttum" demediği sorulabilir. Çünkü Peygamber (s), bir kimsenin, şu ayetleri unuttum demesinin kötü bir üslûp olduğunu, unutturulduğunu söylemesinin daha uygun olacağını belirtmiştir. Bkz. Buhârî, Fedâilü'l-Kur'ân, 26 (5039).

Kur'ân okumayı uzun süre terk etmeyiniz." demesi de, sözün bağlamının daha iyi anlaşılması açısından göz ardı edilmemelidir. Bu rivayetten, bir surenin neshi veya insâsı değil, kendisinin yeterince meşgul olamadığı için bazı sureleri unuttuğunun anlaşılması daha doğru olsa gerektir. "Bu sureyi bilen ve okuyan yalnız Ebû Mûsâ el-Eş'arî değildi. Sair ashab da bu sureyi biliyorlardı ve okuyorlardı. Ebû Mûsâ'nın bu sureyi unutması ve onun yalnız bir ayetini hatırlaması pek muhtemeldir. Fakat onun bu sureyi unutması haiz-i ehemmiyet değildir. Çünkü onun unutmasıyla bütün ashabın da onu unutması icap etmez. Hakikat bu merkezde iken, Ebû Mûsâ el-Eş'arî de dâhil olduğu halde ashabdan hiçbiri böyle bir sureden bahis veya ona nazar-ı dikkati celbetmemiştir. Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Hz. Ebû Bekr'in devrinde Kur'ân tedvin olunuyorken Zeyd'e müracaat ederek böyle bir sure bildiğini söylememiş yahut Hz. Osman'ın devrinde ashabdan bir çoğunun Zeyd'e yardım ettikleri sırada böyle bir şeyden bahsolunmamıştır.[154] Bu rivayette, bazılarının anladığı gibi, nesh veya insâ söz konusu olsaydı, bunun için "nesholundu" veya "bize unutturuldu" diyebilirdi.

Ebû Mûsâ, unuttuğunu söylediği müsebbihata benzeyen surelerden birinde, *"Ey iman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz. Bu şahitlik olarak üzerinize yazılacak, sonra kıyamet gününde ondan sorulacaksınız"* ayetinin geçtiğini söylüyor. Hâlbuki Kur'ân'da, bu lâfızları tam olarak ihtiva eden bir ayet bulunmamaktadır. Ancak Ebû Mûsâ rivayetinde geçen lâfızların ilk cümlesi, *"Ey iman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz"*[155] ayetinde geçmektedir. Onun rivayetinin devamında gelen öz itibariyle (Allah katında bunun bir vebal olacağı ve hesabının verileceği) anlamındaki ifade ise, bir sonraki ayette (Yapmayacağınız şeyi söylemeniz, Allah'ın huzurunda ne büyük kabahattir) içerik olarak geçmektedir. Belki de, Hz. Peygamber (s), *"Ey iman edenler niçin yapmadığınız şeyleri söylersiniz"* ayetini okuduktan sonra, devamının içeriğine uygun bir şekilde, ayetin tefsiri sadedinde, "bu şahitlik olarak üzerinize yazılacak, sonra kıyamet gününde ondan sorulacaksınız" buyurmuşlardır. Hz. Peygamberin bu tür açıklamalar yaptığı bilinen bir durumdur. Ayrıca bu ayetlerin bulunduğu Saf suresi, (سبح) lâfzı ile başlamaktadır. Yani bu sure, müsebbihat diye adlandırılan surelerdendir. O halde bu rivayet, Kur'ân'da bir eksiklik olduğunu belirtmemekte, aksine kendisinin de itiraf ettiği gibi, Ebû Mûsâ'nın unuttuğunu ve ayeti yanlış hatırladığını ifade etmektedir.

Ebû Mûsâ ile ilgili olarak verdiğimiz bilgilerde dikkat çeken diğer bir husus, onun Hz. Ömer zamanında valilik yaptığı gibi, Hz. Osman zamanında da Kûfe gibi birçok siyasî karışıklığın olduğu, siyasî iktidara muhalefetin merkezi olan bir yere vali olarak tayin edilmesidir. Şayet onun, Hz. Osman'ın çoğalttığı nüshaya bir itirazı olsaydı, böyle problemli bir yere vali tayini mümkün olur muydu? Bu, ateşe

[154] Doğrul, Ömer Rıza, *Kur'ân Nedir*, 2. bsk., Ankara, 1967, s. 56.
[155] Saf suresi (61), 2-3.

benzinle gitmekten farksız olurdu. Bu durum, Nöldeke ile Schwally'nin de dikkatini çekmiştir.[156]

Bu hadisi değerlendiren Ebû Bekr el-Bakıllânî (403/1012) ise, bu rivayetin asılsız olabileceğini veya gerçekten bir ayet olup tilâvetinin mensûh olabileceğini söylemiştir.[157] Doğrusu bu izah, ortadaki problemi yeterince açıklamamaktadır.

Mustafa Zeyd, Müslim, Zekât, 118 (1049)'deki, *"Âdemoğlunun bir vadi dolusu malı olsa, onun kadar daha olmasını ister. Âdemoğlunun gönlünü ancak toprak doldurur. Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder."* rivayetini, tilâveti ve hükmü mensûh olan ayetler çerçevesinde değerlendirmektedir. İbn Abbâs'ın rivayetin sonundaki, bu Kur'ân'dan bir ayet mi değil mi bilmiyorum şeklindeki tereddüdünü aktarır.[158]

Kırbaşoğlu, kaybolduğu ileri sürülen ayetler arasında *"Âdemoğlunun iki vadi dolusu malı olsa, üçüncüsünü de ister"* rivayetinin olduğuna işaret etmektedir.[159] Nöldeke ve Schwally ise, bu rivayetin Kur'ân ayeti olamayacağını söylemişlerdir.[160]

İbn Cerîr ise, şöyle demektedir: Nesh, helâlin harama, haramın helâle, mubahın yasağa, yasağın mubaha dönüştürülmesinde olur. Bunlar ise, emir, nehiy, yasaklama ve mutlakın (tahsisi), men ve mubah kılmada söz konusu edilir. Haberlerde ise, nâsih ve mensûh olmaz."[161] "Şer'î bir delil ile dinî bir hükmün kaldırılması, olarak tarif edilen nesih, tariften açıkça anlaşılacağı gibi, sadece hükümlerde olur… Şu veya bu konuda verilmiş haberlerde nesih düşünülemez; aksi vârid olduğu takdirde haber sahibinin yalancı olması gerekir ki, buna da alken ve naklen imkân tasavvur olunamaz." Kur'ân-ı Kerîm'in iki ayeti bize bu konuda ışık tutar: *"Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir", "Allah'tan daha doğru sözlü kim vardır?"*[162] Bu rivayette, neshin cereyan edeceği bir durum söz konusu değildir. Bir haberdir. Dolayısıyla böyle bir haberin mensûh bir ayet olduğunu düşünmekten çok, -sahâbî râvînin tereddütünü de dikkate alarak- nebevî veya kutsî hadis olabileceğini düşünmek daha mantıklı olsa gerektir.

Bu haberin inceleyebildiğimiz rivayetlerinin, metinlerinde dikkat çekecek seviyede anlam farklılığı görülmektedir. Durumun daha rahat görülebilmesi için

[156] Bkz., Nöldeke, Theodor ve Schwally, Friedrich, *Kur'ân Tarihi*, (Çev., Muammer Sencer, İstanbul, 1970), 139.

[157] Ebû Bekr Bakıllânî, Muhammed b. Tayyîb, *Nüketü'l-intisâr li nakli'l-Kur'ân*, thk., Muhammed Zağlûl Sellâm, İskenderiye, 1971, 96-97.

[158] Bkz. Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, I-II, Dâru'l-Vefâ', 2. bsk., Mansura, 1987, I, 282.

[159] Bkz., Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu, Ankara, 2000, 320. Benzer bir tespit için bkz., Sarmış, İbrahim, *Hz. Muhammed'i Doğru Anlamak,* (I-II, Konya, 2005), I, 268-269.

[160] Bkz. Nöldeke, Schwally, age., s. 57.

[161] Bkz. İbn Cerîr et-Taberî, Muhammed, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, 3. bsk., Kahire, 1954, I, 475; İbn Kesîr de, İbn Cerîr'in böyle dediğini nakletmektedir Bkz. İbn Kesîr, İsmail, *Muhtasaru tefsîri İbn Kesîr*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, I-III, 7. bsk., Beyrut, 1981, I, 103.

[162] Nisâ' suresi (4), 87, 122; Aydemir, Abdullah, "Mensûh Ayetler", *Diyanet Dergisi*, (Ankara, 1988), c. XXIV, s. 62.

bunları ve rivayet sayılarını, senedindeki özellikleriyle birlikte sıralayacak olursak, şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır: (A: Ayet olarak nakledilen rivayeti, A?: Ayet şüphesi ile nakledilen rivayeti, Sİ: sahîhu'l-isnad hadisi, Zİ: isnadı zayıf olan hadisi göstermektedir. Her bir rivayet için bunlar tekrar verilmiştir.)

-Bir vadisi olsa …………... A

-Bir vadi malı olsa ………. A, A?, A?, Zİ, Zİ.

-İki vadi malı olsa ………. A, A?,A?,A?,A?,A?, Zİ,Zİ,Zİ,Zİ,Zİ,Dİ, Sİ.

-Bir vadi altını olsa ……... A, Zİ,Zİ,Zİ, Sİ,Sİ,Sİ, Sİ.

-İki vadi altını olsa ……………... Sİ

-Bir vadi hurmalığı olsa ………... Zİ

-İki vadi hurmalığı olsa ………… Zİ.

-İki vadi altını ve gümüşü olsa … A.

Şayet bazı rivayetlerde aktarıldığı gibi bu haber bir ayet olsaydı, aralarında ciddi lâfız farkları olan sekiz ayrı metinle mi nakledilirdi? Bu kabul edilebilir bir şey değildir. İsnadı sahih olan rivayetlere baktığımızda, bu altı rivayetin dört tanesinin metninde "*Âdemoğlunun bir vadi altını olsa…*" bir tanesinin metninde, *"…iki vadi altını olsa..."* bir tanesinin metninde ise, *"...iki vadi malı olsa..."* ibaresinin geçtiği görülmektedir. Bütün bunlar göz önüne alınınca, bu haberin, "*Âdemoğlunun bir vadi altını olsa…"* ifadeleriyle başlayan sahih isnadla aktarılan bir hadis olabileceği ihtimali ağırlık kazanmaktadır. Übey b. Ka'b'dan aktarılan bir rivayet, hadisin bazı sahâbî ve râvîlerce neden yanlış anlaşıldığına da ışık tutmaktadır. Bu rivayette Übey şöyle demektedir: "*Çokluk kuruntusu sizi öylesine oyaladı ki."*[163] *suresi nazil oluncaya kadar, biz bunu Kur'ân'dan bir ayet zannediyorduk.*[164] Übey, bunu çoğul kipi ile söylediğine göre, bu konuda yanlış kanat sahibi olanın sadece Übey olmadığı da anlaşılmaktadır. Acaba bu yanlış anlamanın bir başka sebebi olabilir mi? Ebû Vâkıd el-Leysî'den nakledilen bir rivayete göre, o şöyle demiştir: Vahiy nazil olduğu zaman, Rasûlullah (s)'a giderdik, o bize bildirirdi. Bir gün bize dedi ki: "*Allah Azze ve Celle şöyle buyurdu: Namaz kılınıp zekât verilmesi için biz, mal verdik. Âdemoğlunun bir vadi (malı) olsa, ikincisinin de olmasını ister. İkincisi olsa, üçüncüsünün de olmasını ister. Âdemoğlunun karnını ancak toprak doldurur. Sonra Allah, tevbe edenin tevbesini kabul eder.*"[165] Bunun Kur'ân'dan bir ayet olmadığı anlaşıldığına göre, kutsî hadis olabileceğini,[166] Hz. Peygamberin hem ayeti hem de kutsî hadisi

[163] Tekâsür Suresi (102), 1.

[164] Buhârî, Rikâk, 10 (6440), (VII, 225).

[165] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 219. Aynı rivayet için bkz. Süyûtî, *el-İtkân*, II, 719.

[166] İbn Hacer de, bu rivayetten hareketle, bunun bir ayet veya kutsî hadis olabileceğini, ayet ise Tekâsür suresi ile tilâvetinin nesholduğunu söylemiştir. Bkz., İbn Hacer, el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, I-XIII, Bulak, 1300, XI, 219-220. Halbuki, Übey rivayeti, bunun yanlışlıkla ayet zannedildiğini –aslında ayet olmadığını- dolayısıyla bir nesh durumunun söz konusu olmadığını açıkça ifade etmektedir. Aynî de, Tekâsür suresi ile, bu haber arasında bir zıtlık bulunmadığını, bu sebeple onun tarafından neshinin söz konusu olmadığını belirtmiştir. Bkz., Aynî, Bedrüddîn, *Umdetü'l-kârî*, I-XI, Âmire, 1308, X, 597.

aktarırken, *"Allah Teâlâ buyuruyor ki…"* şeklinde aktarmasından hareketle, bazı sahâbîlerin bunu tam ayırt edememeleri sebebiyle, bir ayet gibi anlamış olabilecekleri ihtimalini düşündürmektedir. Bütün bu tespitler sonucunda bu ifadenin ayet olmadığı kesindir. Ağırlıklı olarak kaynaklar merfû hadis olabileceğini ortaya koymaktadır. Elimizde teyit edecek güçlü argümanlara sahip olmamakla birlikte, bunun kutsî hadis olma ihtimali de bulunmaktadır.

Nitekim merfû olarak aktarılan bir hadis, başka bir rivayetinde aynı musannif tarafından kutsî hadis olarak aktarılabilmektedir. Verilecek bir iki örnek konuyu daha iyi açıklayacaktır. "*Allah, iyilik ve kötülükleri tespit etmiş, sonra bunları açıklamıştır. Kim bir iyilik yapmaya niyet eder de yapmazsa, Allah ona tam bir iyilik yazar. İyiliğe niyet eder de onu yaparsa, Allah ona on katından yedi yüz katına kadar, hatta daha fazlasını (sevap olarak) yazar. Kim de bir kötülüğe niyet eder de yapmazsa, Allah ona tam bir iyilik sevabı yazar. Ona niyet edip de onu yaparsa, Allah ona tek bir kötülük günahı yazar*" hadisini Buhârî, İbn Abbâs ve Ebû Hüreyre tarikiyle *kutsî hadis* olarak tahrîc etmiştir.[167] Müslim ise, üçü de Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivayetlerin *ikisini kutsî hadis* olarak,[168] birisini ise *merfû hadis* olarak tahrîc etmiştir.[169] Tirmizî, aynı rivayeti *kutsî hadis* olarak tahrîc etmiş, Ahmed b. Hanbel ise, ikisi de İbn Abbâs kanalıyla gelen rivayeti bir yerde *merfû hadis* olarak, diğer yerde ise *kutsî hadis* olarak tahrîc etmiştir.[170] Nesâî'nin tahrîc ettiği bir rivayette ise, durum daha ilginçtir. Ebû Saîd'in Rasûlullah'tan onun da Allah Teâlâ'dan rivayetine göre "*Oruç benim için (yapılan) bir ibadettir. Onun mükâfatını bizzat ben veririm…"* buyurmaktadır.[171] Ebû Hüreyre tarikiyle nakledilen bir sonraki rivayette ise, aynı hadis Rasûlullah'tan merfû bir haber olarak nakledilmektedir.[172] Peki, Peygamber (s)'in "*Oruç benim için (yapılan) bir ibadettir. Onun mükâfatını bizzat ben veririm…"* demesi mümkün müdür? Bu bir gerçeği ortaya koymaktadır ki, o da bazen râvîlerin hadisleri aktarırken Allah'a nispet edilecek bir sözü, yanılarak veya dikkatlerinden kaçarak Peygamber (s)'e nispet edebildikleridir. Bunun tersinin olması da muhtemeldir.

Nitekim Hz. Peygambar (s)'in, "*Benden Kur'ân'dan başka bir şey yazmayın. Kim benden, Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin*"[173] buyurması, risaletin

[167] Buhârî, Rikâk, 31 (6491), VII, 239; Tevhîd, 35 (7501), VIII, 250.

[168] Müslim, Îmân, 203 (128), 204, I, 117.

[169] Müslim, Îmân, 206 (130), I, 118.

[170] Tirmizî, Tefsir, 7 (3084), V, 50-51; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* I, 227'de merfû olarak, I, 279'da kutsî hadis olarak tahrîc etmiştir. Bu rivayetle ilgili bir değerlendirme için bkz. Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslâm Düşüncesinde Sünnet*, 4. bsk., Ankara, 1999, s. 247-248.

[171] Nesâî, Sıyâm, 42 (2213), IV, 162.

[172] Nesâî, Sıyâm, 42 (2214, 2216).

[173] Müslim, Zühd, 72; Dârimî, Mukaddime, 42; Ahmed b. Hanbel, *Müsned,* III, 12, 21, 39. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, konu ile ilgili şu tespitlerde bulunmaktadır: Hadis yazımından nehiy, Kur'ân'la karışması endişesi olduğu dönemdedir. Bunun olmadığı dönemde ise, hadis yazımına izin verilmiştir. Bazıları ise, Kur'ân'la karışıp, okuyanın onları ayetlerle karıştırmaması için, hadislerin Kur'ân'la aynı sayfaya yazılması nehyedilmiştir demişlerdir. Bkz. Müslim, *Sahîh*, IV, 2298, 2. dipnot.

ilk döneminde Kur'ân ile hadislerin karıştırılma endişesinin böyle bir önlem almaya yol açtığını düşündürmektedir. Çünkü Peygamber (s)in, daha sonra hadislerin yazılmasına izin verdiği gibi, Kur'ân dışında da Medine Vesikası'nı, kabile reislerine, krallara gönderdiği davet mektuplarını yazdırdığını bilmekteyiz.

Sahâbîler farklı yaşlarda İslâm'a girdiler. Kur'ân'ı erken yaşlarda ezberleyip, ezberleri oldukça sağlam olanlar olduğu gibi, ileri yaşlarda Kur'ân'ı ezberleyen veya ezberleri sağlam olmayan, bazı ayetlerle hadisleri karıştıranların olması da kuvvetle muhtemeldir. Şüphesiz saygın bir konumu olan sahâbîlerin de bir insan olduğu, dolayısıyla yanılabilecekleri unutulmamalıdır.

SONUÇ

İnsanın mala düşkünlüğünü vurgulayan rivayetin ayet olduğunu veya ayet olma ihtimalini nakleden rivayetlerinin tümünün isnadı zayıftır. Sadece mütevâtir rivayetlerle tespit edilen Kur'ân'daki bir ayetin, bu tür zayıf haberlerle sübutu söz konusu olamaz. Bu haberi merfû hadis olarak aktaran rivayetlerinin zayıf isnadlı olanlarının yanında, isnadı sahih olanları da bulunmaktadır. Ayet olduğunu veya ayet olma ihtimalini aktaran on iki zayıf isnadlı rivayete mukabil, merfû hadis olarak nakleden yirmi dört rivayet bulunmaktadır. Onların altı tanesinin isnadı sağlamdır. Bazı sahâbî râvîlerden o, hem ayet hem de merfû hadis olarak nakledilmiştir. Aynı sahâbî râvî tarafından nakledilen rivayetler arasında bile lâfiz farklılıkları görülmektedir. Bu rivayetlerin arz ettiği çelişkiyi, Buhârî, Rikâk, 10'da bulunan rivayette Übey (ra)'in, *"Tekâsür suresi nazil olana kadar biz bunu bir ayet zannediyorduk,"* demesi açıklamaktadır. Demek ki sahabeden bir kısmı, önceden ayet zannettikleri bu hadisin gerçek durumunu, Tekâsür suresi indiğinde yapılan bir açıklama ile öğrenmiş olmalıdırlar. Ayrıca rivayet edilen haberlerin metninde yer alan, Âdemoğlunun sahip olacağı dünyalık ile ilgili olarak sekiz ayrı şeyden bahsedilmesi de, bunun bir ayet değil mana ile rivayet edilen bir hadis olduğunu teyit etmektedir. Zaten rivayetlerin büyük çoğunluğunda bu merfû bir hadis olarak kaynaklarda zikredilmiştir. Muhaddislerin *"Âdemoğlunun bir vadi altını olsa"* rivayetini, zekât, rikâk, zühd ve menâkıb bölümlerinde tahrîc ettikleri halde, Kur'ân ve tefsir gibi bölümlerde zikretmemiş olmaları, bu rivayetleri ayet olarak değerlendirmedikleri şeklinde anlaşılabilir.

Ebû Mûsâ el-Eş'arî, bir sureyi okuduklarını belirtirken çoğul kipini kullanmış, unutturulmadan bahsederken, kendisine unutturulduğunu söylemiştir. Şayet bir sure ve ayetin Mushaf'a yazılmadığı gibi bir kanaate sahip olsaydı, bunu açıkça dile getirebilirdi. Nitekim onun okuduğu iki ayetten ikincisini karıştırdığı görülmektedir. Bu tür unutma ve yanılma -günümüzde hafızlarda görülebildiği gibi- her sahâbî için de söz konusu olabilir. Bir art niyet taşımadıkça da, günümüzde yanılan hafızları itham etmediğimiz gibi, onların ithamı da gerekmez. Hatta bazı ayetleri hadis, bazı hadisleri ayet zannetmeleri de mümkün görünmektedir. Onları bu günün eğitim imkânlarına göre değil, o dönemin şartlarına göre –bir kısmının yazı bilmemeleri, yazı malzemesinin kıt olması, birçok toplumsal çatışma ve savaşların olması gibi- değerlendirirsek bu tür rivayet farklarını da bir ölçüde tabiî karşılamak

mümkündür. Ama bu durum bizi, intikal eden bilgilerdeki çelişkileri incelemekten, gerektiğinde tenkit etmekten alıkoymamalıdır. Özellikle bu durum, Kur'ân metni gibi son derece hassas olmamız gereken bir konuda ise.

Bu tür bir ayetin olduğunu ve sonradan neshedildiğini bildiren rivayetler de pek tutarlı görünmemektedir. Çünkü nesh, helâl, haram, emir, nehiy ve mubah kılma gibi ahkâmla ilgili konularda söz konusudur. Bu rivayet gibi konularda neshi gerektiren bir şey olmadığı gibi, insanların dünyalıklara düşkünlüğü konusunda bir değişim de olmamıştır. Bu bir haberdir ve haberlerde de, usulcülerin söylediği gibi nesh söz konusu değildir. Burada sahabeden kaynaklanan bir algılama hatası olduğu, hadisin ayet gibi algılandığı sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. Nitekim verdiğimiz bazı örneklerde kutsî hadisin merfû hadis, merfû hadisin kutsî hadis olarak, bazen bu çelişkili rivayetlerin aynı sahâbî kanalıyla bile aktarılabildiğini tespit etmiş bulunmaktayız.

Bu rivayetlerde karşılaştığımız problemin temeli, Kur'ân'ın, kutsî ve merfû hadislerin ashaba intikal ettiği kaynağın aynı kimse yani Peygamber (s) olmasına dayanmaktadır. Bu algılama hatasının kaynağı sahabe veya sonraki râvîler olabilir. Onlar ellerinden geldiğince dinî nassları aktarmaya çalışmışlardır. Onlardan günümüze kadar gelen hadisçilerin de bu malzemeyi tetkik ve tahkik etmeleri zaten tabiî görevleridir.

“ÂDEMOĞLUNUN İKİ VADİ MALI OLSA” RİVAYETİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

-Kur'ân'da Eksiklik İddiaları Bağlamında-

A CRITIQUE OF NARRATION OF “IF THE SON OF ADAM WERE TO POSSESS TWO VALLEY OF RICHES”

-In Connection with the Claims of Deficiency in the Qur'an-

Adil YAVUZ

Some People claimed that some verses were not included in the current edition of the Qur'an. The Qur'an was not only transmitted orally but also in written form during the lifetime of the Messenger. This article aims to examine one hadith that is frequently cited in the context of this debate. This hadith is as follows:

“If the son of Adam (the Human being) were to possess two valleys of riches, he would wish for a third one, for nothing can fill the belly of Adam's son except dust and Allah forgives him who repents to Him.” Some narrators added that: I do not know whether this saying was quoted from the Qur'an or not. Ubay b Ka'b said that “We considered this as a verse from the Qur'an till the Sura (beginning with) “The mutual rivalry for piling up of worldly things diverts you.” (The Qur'an, 102/1) was revealed. In some hadith collections, it is mentioned that this expression is a verse from Qur'an. But in some other hadith collections, it is mentioned that it is a hadith of Prophet Muhammad (peace be upon him). What is the truth? This study examines the subject whether it is a verse from the Qur'an or a hadith of the Prophet.

Keywords: Claim of deficiency, Son of Adam, Two valleys of riches, hadith collection, authenticity.

تقييم رواية ”لو كان لإبن آدم واديان من مال”

– في إطار مزاعم النقص في القرآن–

هناك بعض الناس إدعوا بأن بعض الآيات غير موجودة في المصحف الذي بأيدينا اليوم. مع العلم أن القرآن لم يُروَ ا شفويا فحسب، بل روي مكتوبا في عهد النبي ρ. وهذا المقال بحث عن حديث كثيرا ما يذكر في هذه المناقشات. هذا الحديث هو: ‘‘لو كان لابن آدم واديان من مال لابتغي ثالثهما. لا يَملأُ جوف ابن آدم إلا التراب. ويتوب الله علي من تًاب’’. وزاد بعض الروات قول ‘‘فلا أدري من القرآن هو أم لا ؟’’، ونقلوا عن أبي أنه قال: كنا نرى هذا من القرآن حتي نزلت ’ألهاكم التكاثر‘. وورد في بعض المصادر الحديثية بأن هذه آية من القرآن، وفي بعضها الآخر بأنّها حديث محمد عليه السلام. وهذا المقال يبحث عن مصدر هذا الحديث. فما هي الحقيقة؟ وهذا المقال يبحث عما هل هي آية من القرآن الكريم أم حديث نبوي.

الكلمات المفتاحية: إدعاء التحريف، إبن آدم، واديان من مال، مصادر الحديث النبوي، الأصالة.

BAZI HADİS KISSALARI ÜZERİNE MÜLÂHAZALAR

Muhittin UYSAL
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Hadis Öğretim Üyesi

GİRİŞ

İnsanların eğitilmesi ve özlenen davranış ölçülerine kavuşturulması, farklı eğitim metotlarına başvurmayı gerektirir. Günümüzde hikâye ve roman, toplumlara yön verme ve eğitme hususunda en etkili edebî türlerin başında gelmektedir.

Arap edebiyatında edebî tür olarak, Türkçe'deki "hikâye" kelimesi yerine "kıssa" terimi tercih edilmiştir. Arap dilinde "ister vukû bulsun ister bulmasın anlatılan her şeye" hikâye denildiği[1] halde, bu kelime, bizdeki edebî tür olan "hikâye" veya "öykü" karşılığı olarak kullanılmamaktadır. Bu anlamda bu dilde kullanılan başlıca kelimeler, "kıssa" dışında "kıssa kasîra" ve "üksûsa" terimleridir.[2] Öyle anlaşılıyor ki, konu ile ilgilenen yazarlar ve ilim adamları arasında, bu terimlerin anlam sınırları üzerinde henüz bir görüş birliği söz konusu değildir.[3]

Kur'ân ve Hz. Peygamber'in hadisleri incelendiğinde, çağdaş hikâye ve roman formu standartlarına tamamıyla uymasa da, bu kıssalarda üslûp ve amaç itibariyle bu tür edebî yöntemlere benzer metotların kullanıldığı görülecektir. Nitekim "kıssa" kelimesi, Buhârî'nin *es-Sahîh* adlı eserinde bazı bap başlıklarında bizzat kullanılmış, burada ve benzer yerlerde kelime "*konu, olay*";[4] çeşitli hadislerde "*anlatmak, nakletmek, birinin izini takip etmek*"[5] anlamlarında kullanılmıştır. Bazı

[1] İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, ty. I, 690; Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-muhît*, 2. bsk. Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1987, s. 1646.

[2] Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, 1. bsk. Dâru'l-vefâ, Dwfaun, 1987, s. 127.

[3] Hadis kıssaları konusunda yapılmış yeni çalışmalarla ilgili olarak Hasan Cirit tarafından verilen listeye, kendi tespitlerimizi de ekleyerek, birkaç eser ismine işaret etmekte fayda görmekteyiz: Afîfî Sâlim, *el-Kıssa fi's-sünne ve mecâlühâ fi'd-da'veti'l-İslâmiyye*, Kahire, ty. (yayımlanmamış doktora tezi); Zîr, *el-Kasas fi'l-hadîsi'n-nebevî, dirâse fenniye ve mevdû'ıyye*, Riyad, 1985; Me'mûn Ferîz Cerrâr, *Hasâisü'l-kıssati'l-İslâmiyye*, Cidde, 1988; Meşhûr Hasan Selmân, *Min kasası'l-mâzin fî hadîsi seyyidi'l-mürselîn*, Riyad, 1991; Abdullah et-Telîdî, *Min acâibi'l-akdemîn ve 'ıberihim; kasas ve dürûs mine'l-hadîsi'n-nebeviyyi'ş-şerîf*, Beyrut, 1987; Mecdî Fethî es-Seyyid, *es-Sahîh mine'l-kasası'n-nebevî*, Tanta, 1992 (2 cüz halinde 58 kıssa ihtiva etmektedir); Eserî, *Sahîhu'l-kasası'n-nebevî*, Cidde, 1411; Abdüllatîf el-Âşûr, *Kasasu'l-hayevân fi'l-hadîsi'n-nebevî*, Kahire, 1992; Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, 1. bsk. Dâru'l-vefâ, Dwfaun, 1987; Ahmed Ömer Hâşim, *Kasasu's-sünne*, Dâru sâbit, Kahire, 1984; Izzüddîn Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğıyye*, Kahire, 1973 (s. 44-464 arası).

[4] Buhârî, Enbiyâ, 7, 13, Menâkıb, 9, 11, 15; Müslim, Zühd, 73, Fiten, 119.

[5] Buhârî; Cihâd, 170, Meğâzî, 10; Müslim, Kasâme, 13; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 348, II, 294.

rivayetlerde de, bu anlamlara uygun biçimde tıpkı hikâye ve romanlardakine benzer üslûpla bazı olaylar anlatılmıştır.

Bu makalede, belli örnekler ışığında Hz. Peygamber'in kıssa yoluyla anlatım üslûbu, özellikleri itibariyle anlaşılmaya, rivayet ve kaynak değerleriyle birlikte, bir eğitim ve mesaj iletme aracı olarak kavranmaya çalışılacaktır. Örnekler, özellikle Buhârî ve Müslim'in *es-Sahîhayn* adıyla bilinen eserlerinden seçilmek suretiyle, rivayetlerin kaynak değerleri üzerine uzun açıklamalar yerine, tespit edebildiğimiz ölçüde lâfız farklarına temas edilerek konunun farklı boyutlarıyla aydınlatılması tercih edilecektir. Bu noktadan hareketle de, hadis bilginlerinin kıssadan çıkardıkları sonuçlar tespit edilip değerlendirilecektir.

1. Kıssa Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamları

Arapça (قص) kökünden gelen bu kelime sözlükte "bir kimsenin izini sürmek, ardından takip etmek",[6] "birine bir haber veya olayı açıklayıp bildirmek"[7] anlamlarında kullanılmaktadır. Bu fiil, iki ayette "izini takip edip ardından gitmek";[8] birçok ayette de "anlatmak, haber vermek, nakletmek, açıklamak"[9] anlamlarında kullanılmıştır. Arapça'da birinin izini takip eden kişilerin, yaptıkları işi ifade etmek için kullanabilecek cümlelerden biri de, (قصصت أثره) = "izini takip ettim" cümlesidir.[10]

Kelimelerin Arap dili açısından anlamlarını tespitte de en önemli istişhâd kaynağı olan Kur'ân'da, (قص) fiilinin anlamları ve kullanımına örnek vermek gerekirse, şu ayetlere işaret etmemiz yerinde olacaktır: (قالت لأخته قصيه) = *"(Musa'nın annesi) kız kardeşine 'onun izini takip et' dedi"* ayetinde [11] kelime "izini takip etmek" anlamına gelmektedir. Yine (فارتدا على آثارهما قصصا) = *"o ikisi kendi izlerini sürerek geri döndüler"* ayetindeki[12] (قصص) kelimesi "iz" anlamında kullanılmıştır.[13]

Diğer taraftan, (نحن نقص عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن) = *"Bu Kur'ân'ı vahyetmek sûretiyle, sana kıssaların en güzelini anlatıyoruz"* ayetinde[14]

[6] İb Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Zekeriyya, *Mu'cemü'l-mekâyîs fi'l-lüğa*, 1. bsk. thk. Şihâbüddîn Ebû Amr, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1994, s. 855; Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhâh Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğaffâr Attâr, Mekke, 1956, III, 1051, 1052; Râğıb el-Isfahânî, el-Huseyn b. Mahmûd, el-*Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ahmed, Halefullah, Mısır, 1970, s. 610; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 73; Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed, *el- Misbâhu'l-münîr fî ğarîbi'ş-şerhı'l-kebîr li'r-Râfi'î*, Dâru'l-fikr, yy. ty. II, 505; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, s. 809; Zebîdî, Ebu'l-Feyz Muhammed Murtezâ, *Tâcü'l-arûs fî şerhi cevâhiri'l-Kâmûs*, IV, 43-434.

[7] Cevherî, *es-Sıhâh*, III, 1051; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 74; Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûs el-muhît (Kâmûs Tercemesi)*, Cemal Efendi Matbaası, İstanbul, 1305, II, 1204.

[8] Kehf 18/64; Kasas 28/11.

[9] Örnek olarak bkz. Nisâ 4/164; En'âm, 6/57; Hûd 11/100; Yûsuf 12/35; Nahl 16/118.

[10] İbn Fâris, *Mu'cemü'l-mekâyîs fi'l-luğa*, s. 855; Râğıb el-Isfahânî, *el-Müfredât*, s. 610.

[11] Kasas 28/11.

[12] Kehf 18/64.

[13] Râğıb, *el-Müfredât*, s. 610; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 74; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, aynı yer.

[14] Yusuf 12/3.

geçen fiil de, kolayca anlaşıldığı gibi, "bildirmek, açıklamak, anlatmak" anlamlarında kullanılmıştır.[15] Anlatılan olay veya habere "kıssa", anlatan kişiye "kâss" (القاصّ) denir. Kıssa kelimesinin çoğulu "kasas", "kâss" kelimesinin çoğulu ise "kussâs" (قصّاص) şeklinde gelir.

Bu bilgiler ışığında anlaşılmaktadır ki, "kıssa" kelimesi, mastar olarak, "herhangi bir olay ve olguyu izleyip takip etmek ve onu haber verip anlatmak"; isim olarak "haber, geçmişte yaşamış insanların başlarından geçen ibret verici hâdise, izlenip takip edilerek haber verilen ve anlatılan olay"; etimolojik olarak da "bir kimse veya bir şeye ait olayların adım adım takip edilerek anlatılması/hikâye edilmesi" anlamına gelmektedir

Kelimenin bu etimolojik anlamı, kıssada olayın adım adım izlenecek nitelikte önemli ve ilginç olmasıyla, doğru ve gerçekçi olması niteliklerini ön plâna çıkarır. Kıssanın "hikâye"den farkı da, bu nitelikleri dolayısıyladır. Kur'ân kıssaları için hikâye kelimesinin kullanılmaması da bu ayırıma dayanır.[16]

Bu tür incelikler, gerek Allah ve Rasûlü tarafından bir tebliğ aracı olarak kullanılan mesel, gerek modern bir edebî tür olan hikâyenin, kıssa türü ile benzer ve farklı yönlerinin ortaya konulmasını gerektirmektedir. Bu itibarla bu hususların da bir nebze açıklığa kavuşturulması faydalı olacaktır.

Mesel, "hakikatte vukû bulmamış, ancak tezkir, va'z, teşvîk, zecr ve ibret amacıyla, kastedilen mânânın akla yakın hale getirilmesi veya hissedilir bir tarzda tasvîri için ortaya konan örnek"[17] şeklinde tanımlanmıştır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere, meselde, birtakım önemli olayların ve mânâların, gerçekte vukû bulmamış hayâlî tablolar ve benzetmeler aracılığı ile tasviri ve muhataba anlaşılır biçimde sunulması söz konusudur. Bu durum, özellikle mesel türlerinden kıyâsî meseller için böyledir. Nitekim Kur'ân'da ve özellikle hadis mesellerinde, (مثل.....كمثل) üslûbu, çok belirgin bir söz kalıbı olarak dikkat çekmektedir. Veciz meseller ise, tarihte yaşanmış bir olayla ilgili olarak söylenmiş kısa bir söz kalıbının, daha sonraki insanlar tarafından benzer olaylarda kullanılmasıyla atasözü halini almış şekilleridir. "Meseller, uzun tecrübeler sonucu ortaya çıkmış, kısa cümlelerden ibarettir. Söylenildikleri zaman onlar henüz mesel değildirler. Onları mesel haline gelişleri, halkın zevkine uygun düşmeleri sebebiyle, sonradan yaygınlaşmış olmalarıyla mümkün olur. Çoğu zaman ilk söyleyenleri de unutulmuş gitmiştir."[18] Bu bakımdan kıssa ile meseli özdeşleştirmek doğru değildir.

Mesellerde benzetme unsurunun belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Kıssalarda ise, teşbih unsuru, dikkat çekici ve belirleyici bir faktör değildir. Kıssalarda

[15] Râğıb, *el-Müfredât*, s. 610; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, VII, 73; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît*, aynı yer.

[16] İdris Şengül, "Kıssa", *DİA*, Ankara, 2002, XXV, 498.

[17] Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekir, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 4. bsk. Beyrut, 1978, II, 167; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1983, s. 174; İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, Işık Yayınları, İzmir, 1994, s. 55.

[18] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 62. Burada tanımlanan mesel, Türkçedeki "*atasözü*" ifadesiyle karşıladığımız "*veciz mesel*" türüdür.

üslûp, genellikle yaşanmış bir olayın doğal sunumu mahiyetindedir. Ancak olay veya olaylar, öylesine sürükleyici tarzda örülmüştür ki, onları dinleyen veya okuyan kişi, kendini olayların akıntısına kaptırır. Çoğu zaman da kendi karakterine yakın bulduğu bir kıssa kahramanıyla kendini özdeşleştirir. Kıssanın bu karakteristik özelliği, hikâye ve romanlar için de söz konusudur.

Elbette, gerek dünya, gerek Türk edebiyatında edebî bir tür olarak varlığına tanık olduğumuz "hikâye" sanatı ve hatta "roman" türü ile "kıssa" arasında birbirlerine benzeyen yönler yanında, farklılıklar da bulunmaktadır. Bilindiği gibi, hikâye ve roman türlerinde geçen olaylar hayâlî ve sanal bir kurgulama sonucu anlatılan olaylardır. Bunlar yaşanmış olaylardan alınmış olsalar bile, yazar genellikle ulaşmak istediği sonuca doğru olayları yönlendirecek tarzda bir üslûbu benimser ve anlatılan olaylar, gerçekle birebir uyuşmaz. Kıssanın "hikâye"den farkı da, bu nitelikleri dolayısıyladır. Çünkü asıl anlamı "nakil" olan hikâye, "gerçek-hayâlî, önemli-önemsiz" başkalarına aktarılıp anlatılabilecek her tür olayı kapsar. Kıssa sanatında ise, olayın, genellikle gerçek ve yaşanmış olması gerekir. Nitekim Kur'ân kıssalarının gerçek hayattan alındığı ve anlatılan olayların bizzat yaşanmış olaylar olduğu, genel olarak kabul edilmiştir. Hadislerde nakledilen kıssalar için ise, bu tür bir genelleme yapmanın imkânsız olduğu anlaşılmaktadır.

Şu halde mesel, kıssa ve hikâye, birer anlatım biçimi ve üslûbu olarak amaçları bakımından birbirlerine benzer yönler ihtiva etmekle birlikte, mahiyetleri ve dil özellikleri açısından farklı araçlardır.

2. Kıssa Türünün Tarihçesi

Kıssa türü, insanın tarihiyle başlayan bir edebî türdür. Bizzat insanın yaratılışı başlı başına bir kıssadır. Hz. Âdem bu ilk kıssanın ilk kahramanıdır. Hz. Âdem ve oğulları Hâbil- Kabil arasındaki olaylardan başlamak üzere, Kur'ân'da anlatılan birçok peygamber kıssası az çok benzer şekilde Tevrat'ta da geçmektedir.[19] Ancak araştırmacıların tespitlerine göre, edebî bir tür olarak ilk sistemli kıssa, Hindistan'da doğmuş, sonra İran'a, daha sonra da Arap ülkelerine ve İslâm dünyasına intikal etmiş, nihayet Batı ülkelerinde güzergâhını tamamlamıştır. Hiç şüphe yok ki, kıssa, geçirdiği bu tarih süreçlerinin her birinde, deyim yerindeyse, girdiği toplumun boyası ile boyanmış, söz konusu millet ve toplumların özelliklerinden etkilenmiş ve onların inançlarının izlerini taşımıştır.[20]

Arap ırkının kıssa türü anlatım üslûbunda maharetli olmadığına ilişkin iddialar,[21] bu makalenin kapsamı dışında kalan hususlardır. Bizim tespit edebildiği-

[19] Bilgi için bkz. *Kitâb-ı Mukaddes* (Eski Ahit Kitabı), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1997, Tekvîn, s. 5-8.

[20] Abdülhâfız Abdirabbih, *Bühûs fî kasası'l-Kur'ân*, 1. bsk. Beyrut, 1972, s. 26. Ayrıca bkz. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 62.

[21] Ernast Renan (1892) "Sâmî aklı parçalı bir akıldır, şümûl ve genişliğe meyilli değildir; Ârî aklı ise küllî bir akıldır, eşyaya geniş ve kapsamlı bir şekilde bakar" derken; Alberto De Olivera (1937) "Arapların hayâli zayıf, duyguları donuktur" diyerek birçok Batılı düşünür gibi, Arap aklının, kıssa ve benzeri,

→

miz, Arap insanının hem Câhiliye, hem de İslâm dönemlerinde kıssa kültürü ve olgusuna yabancı olmadığıdır. Kıssa, mahiyeti icabı, "bir şeyin aslına erme, sonucunu öğrenme, sürprizler ve beklenmeyen durumlara ilgi" unsurlarını bünyesinde barındırdığı için, doğal olarak, ırk farkı olmaksızın, her insanın ilgisini çekecek bir türdür.

Câhiliye döneminde yaşayan Araplar arasındaki edebî, içtimâî ve kültürel hayatın tezahürleri arasında kıssa anlatma işine sıkça rastlanır. Her Arap kabilesinin şairi, hatibi, arrâfı ve kâhini aynı zamanda bir kıssa anlatıcısıdır.[22] Bu dönemde yaşayan Araplar arasında vukû bulan savaşlar ve bunlardaki kahramanlıkları konu alan "*Eyyâmü'l-Arab*" adı verilen kıssalar,[23] kıssa türünün o günkü örnekleri durumundadır. Bunlar gerçeğe uygun kıssalardır. İslâmî döneme kadar gelen bu hikâyelerin milâdî sekizinci yüzyıldan itibaren yazıya geçirildiği bilinmektedir.[24] Ayrıca, Arapların dede ve babalarının haberlerini, yolculuklarını, kervanları ve bunlara yapılan baskınları tekrar tekrar anlatan kıssacıları mevcuttu. Bu anlamda her Arap kabilesinin şair ve hatibi, aynı zamanda birer kıssacı idi. Edebiyat kitapları onlar tarafından anlatılan kıssalarla doludur.

İslâm sonrası Araplarında ise, kıssa üslûbu ve kültürünün, hiç tartışmasız önemli bir yeri olmuştur. Bu konuda en önemli rol, kuşkusuz Kur'ân'a aittir. Zira o, insan fıtratının kıssalara olan ihtiyacına temas etmiş, "öncekilerin haberleri"ne dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'da, örnek olarak "Firavun'la ilgili haberler, Âd ve Semûd gibi kavimlerin yaşadıkları, Hârût-Mârût, Ashâb-ı Kehf kıssaları, Hz. Meryem ve Belkıs'la ilgili olaylar" geniş bir yer tutmaktadır. Ayrıca Kur'an'da bir sure kıssalara tahsis edilmiş, onda bazı peygamberlerin kavimleriyle olan ilişkileri uzun uzadıya anlatılmıştır.[25]

Diğer taraftan, Hz. Peygamber tebliğ ve eğitim amaçlı konuşmalarında Kur'ân'da geçen bu kıssalara ilişkin açıklamalar yanında, bizzat kendileri de belli kıssaları anlatmışlardır. Gerek Abdullah b. Ömer'den rivayet edilen ve "Hz. Peygamber, Ebû Bekir ve Ömer dönemlerinde kıssa anlatılmadığına" ilişkin rivayet,[26] gerek İbnü'l-Cevzî (597/11201)'nin "kıssacılığın Hz. Osman'ın şehit edilmesinden

→

probleme büyük ve bütüncül bakmayı gerektiren edebî türler konusunda bir orijinallik ortaya koyamayacağını söylemeye çalışmışlardır. Ahmed Emîn (1373/1954) gibi bazı Müslüman yazarların da onlardan etkilendikleri anlaşılmaktadır. Ahmed Emîn "Arap insanının bir ağacın önüne durduğunda ona bütün olarak bakma yerine, herhangi bir yerindeki güzelliğe takılıp kaldığını, zihninin bir bahçenin bütün olarak fotoğrafını çekme yerine, bir çiçekten diğerine uçtuğunu" söylemiş ve Batılıların bu tür değerlendirmelerinde onların şiirlerinde "kıssa türü ve temsilî şiir etkisi görülememiş olmasının" etkili olabileceğini îmâ ederek, bu tür düşüncelere katılmayı tercih etmiştir. Bilgi için bkz. Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, 10. bsk., Dâru'l-kitâb el-Arabî, Beyrut, 1969, s. 36.

[22] Kâsım es-Sâmerrâî, *Fennü'l-kasas ve'l-kussâs* (İbnü'l-Cevzî'nin *Kitâbü'l-kussâs ve'l-müzekkirîn* adlı eseri ile birlikte), Riyad, 1983, s. 5. Ayrıca bkz. Müctebâ Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1986, XXVIII, 293, 294.

[23] Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, s. 66.

[24] Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA,* Ankara, 2004, XVII, 480.

[25] Enbiyâ 21/1-112.

[26] İbn Mâce, Edeb, 40; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 449.

sonra başladığı"[27] tespitleri, vaazlarda eğitici konuşmalar yapma yerine, asılsız hikâyeler anlatma anlamındadır.[28] Burada söz konusu ettiğimiz hadis kıssaları, sağlam senetlerle ve hadis mecmuaları aracılığı ile günümüze kadar intikal etmiş kıssa formundaki rivayetlerdir.

Şüphesiz Kur'ân'da yaygın olarak kullanılmış olan kıssa üslûbu, doğal olarak, Müslüman bilginleri ve düşünürleri etkilemiş ve onların kıssa türüne uygun eserler kaleme almalarında önemli bir rol oynamıştır.

Emevîler döneminde diğer milletlerle başlayan temas sonunda, kıssa türüne ait motifler taşıyan bazı eserler, Arap edebiyatına girmeye başlamıştır. Farşça'dan Arap edebiyatına girmiş olan Hint kökenli *Kelîle ve Dimne* ile onuncu yüzyılda Arap edebiyatına yine Farsça "*Hezâr Efsâne*"nin çevirisi olarak giren "*Elf Leyle ve Leyle*", kıssa türüne köprü vazifesi gören eserler arasında sayılmaktadır. Câhız'ın (255/869) *Kitâbü'l-bühalâ* adlı eseri, *Eş'ab*, *Nevâdiru Cüha* gibi halk hikâyeleri, Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (597/1200) *Ahbâru'l-hamkâ ve'l-muğaffelîn*'i ile *Kitâbü'l-ezkiyâ*'sı, İbn Sînâ (425/1037), İbn Tufeyl (581/1185) ve İbn Rüşd (595/11989)'ün felsefî kıssalarıyla Ebu'l-Alâ el-Ma'arrî (449/1057)'nin sembolik hikâyesi *Risâletü'l-ğufrân*, Arap edebiyatı kıssa türünün tarihî örnekleri arasında yer almaktadır.[29]

Buraya kadar özet olarak naklettiğimiz bilgiler, bizi kıssa türünün insanlık tarihine eş bir tarihe sahip bulunduğu, başta Tevrat olmak üzere birçok kutsal kitap ve onlara dayanan din mensuplarının kültür ve edebiyatlarında kıssa üslûbunun kendisine önemli bir yer bulduğu gerçeğine götürmektedir. İslâm kültür ve düşünce hayatında da, Kur'ân'da anlatılan peygamber kıssalarının kaynaklık ettiği bu türün önemli bir yer işgal ettiği açıktır. Söz konusu üslûbun yaygınlaşmasında bir diğer önemli etken, hiç şüphesiz hadis kıssaları olmuştur.

3. Kıssanın Amacı ve Eğitimdeki Yeri

Hz. Peygamber tarafından anlatılan kıssalar, hiç şüphe yok ki, bir kısım dinî amaçları gerçekleştirmek için anlatılmıştır. Bu itibarla, onların "rabbânî bir metot" olarak ortaya konulduğu açıktır. Bazı tefsirlerin verdikleri bilgilere göre Kur'ân'da, Bel'âm b. Baûrâ'nın, dinî hükümlerle oynama hususunda ortaya koyduğu hile ve desiseler sonucunda başına gelen olaylara atıf yapılarak, Hz. Peygamber'e hita-

[27] İbnü'l-Cevzî, *Kussâs*, s. 77.

[28] Bu anlamda kıssa, kıssacılığın tarihi ve zararları hakkında bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Kitâbü'l-Kussâs ve'l-müzekkirîn*, thk. Kâsım es-Samerrâî, Beyrut, 1988; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Tahzîru'l-havâss min ekâzîbi'l-kussâs*, 2. bsk. thk. Muhammed es-Sabbâğ, Beyrut, 1984; Müctebâ Uğur, "Va'z, Kıssacılık ve Hadiste Kussâs", *A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1986, XXVIII, s. 291- 326; Mahmut Yeşil, *Va'z Edebiyatında Hadisler*, 1. bsk. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2001; Hasan Cirit, *Halkın İslâm Anlayışının Kaynakları*, 1. bsk. Çamlıca Yayınları, İstanbul, 2002.

[29] Yazıcı, Hüseyin, "Hikâye", *DİA*, aynı yer.

ben, (فاقصص القصص لعلكم يتفكرون) = "*Bu kıssaları anlat ki, belki düşünürler*"[30] denilmiştir. Hadis kıssalarında bu amaçlar, genelde Kur'ân kıssalarında hedeflenenlerden farksızdır. Kıssa üslûbunda temel gaye Allah'ın birliğini, peygamberlik kurumunun hak olduğunu ispatlamaktır. Bu temel amaca bağlı olarak kıssalar, cimrilik, yalancılık, nankörlük, kıskançlık gibi kötü huyların insana ve topluma zararları; cömertlik, dürüstlük ve yardımlaşma gibi ahlâkî erdemlerin insanlık ve toplum için faydaları konusunda muhatapları bilgilendirme, yönlendirme ve iyiliklere teşvik etmenin en güzel aracı olarak kabul edilmektedir.

Kıssa, psikolojik ve terbiyevî nitelikleri sebebiyle insan eğitiminde çok büyük rolü olan güçlü bir eğitim aracıdır.[31] Tarihte yaşamış insan topluluklarının başlarına gelen sıkıntıların sebeplerinin anlatılması, bugünün insanına da yol gösterir. Çünkü insanoğlu, yaratılışı, zaafları ve eğilimleri ile aynı insandır. Bu itibarla, tarihte yaşamış insan toplulukları için geçerli olanlar, bugünün insanları için de geçerlidir

Kıssalar sayesinde, gerçek veya gerçekleşmesi ihtimal dâhilinde olan olayların canlı bir dille ve edebî bir üslûpla tasviri, onları dinleyen ve okuyanlarda büyük bir etki bırakır. Kötülüklerin ve ahlâka uymayan davranışların kötü sonuçları en güzel bir tarzda bu yöntemle anlatılır ve böylece insanlar o kötülükleri işlemekten sakındırılır.

Kur'ân ve hadis kıssalarında hedeflenen amaçlardan biri de, insanları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamaktır. Bu gaye özellikle tarihte yaşamış insan topluluklarından, o dönem için Allah'ın seçtiği peygamberlere kulak vermeyip, tam aksine olumsuz davranışlarını sürdürenlerin acıklı akıbetlerinin tasvir edildiği kıssalar için söz konusudur. Gelecek nesillerin eğitiminde, tarihte yaşanmış olayların birer ibret levhası olarak göz önünde tutulması, modern eğitimin de ısrarla üzerinde durduğu bir husustur. Hadislerde anlatılan kıssaların birçoğu, ibret alınması için, tarihte yaşanmış olaylara atıflar yapmaktadır.

Kur'ân kıssaları nasıl Hz. Peygamber'in ruhunu takviye edip psikolojik destek sağlıyorsa, onun hadislerde anlattığı kıssalar da, hem onun, hem de hakka ve hidayete davet ettiği kişilerin ruhlarını etkiler ve onlara psikolojik destek sağlar. Nitekim Kur'ân'da "*Peygamberlerin haberlerinden kalbini takviye edecek her şeyi sana anlatıyoruz. Bunda (bu haberler sayesinde) sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir*"[32] denilerek, tarihte geçmiş olayların anlatılmasında, hem peygamberler, hem de onların doğru yola çağırdıkları kişiler için ibret ve öğüt bulun-

[30] Ahzâb 7/176. Ayetin tefsiri ile ilgili bilgi için bkz. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1993, VII, 205; İbnü'l-Cevzî, ayetin tefsirinde Bel'am b. Baûrâ'dan söz etmemiş, burada sözü edilen "kıssalar" kelimesini, "küfreden ve peygamberleri yalanlayanların kıssaları" şeklinde tefsir etmiştir." Bilgi için bkz. İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 4. bsk. el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1987, III, 29.

[31] Abdülhamid el-Hâşimî, *er-Rasûlü'l-Arabî el-mürebbî*, Dimeşk, 1981, s. 245.

[32] Hûd 11/120.

duğu hususuna vurgu yapılmaktadır. Bu noktaya ışık tutan bir başka ayetin meali de "*Elbette onların kıssalarında akıl sahipleri için çıkarılacak bir ders vardır*"[33] şeklindedir.

Diğer taraftan, toplumlara hâkim olan değişmez kanunlar vardır. Kur'ân terminolojisinde "sünnetullah" adı verilen bu değişmez kanunlar, tarihte geçmiş toplulukların başından geçen olayların anlatılıp, gelecek adına bunlardan yararlanılmasını zorunlu kılar. Böylece her dönemde tekrarlanan olaylardan hareketle, tecrübe yoluyla, selim akıl taşıyan herkese makul ve uygun gelen küllî kaide ve yasalara ulaşılmış olur.[34]

Kıssalarda kayda değer hususlardan biri de, kıssadan haberdar olan veya dinleyen kişilerde, kıssada geçen kahramanlarla kendilerini özdeşleştirme gücü ortaya koymuş olmalarıdır. Kıssa üslûbunun kendiliğinden sağladığı heyecan kişiyi sürüklemekte ve onu dinleyen kimse, oradaki kahramanların rolleri ile çok hızlı bir biçimde empati kurmakta, kahramanların yerine kendini koyup mizaç ve vasıfları itibariyle kendine en uygun veya en yakın görünen biriyle özdeşleşmektedir.[35]

İnsan yaratılışı itibariyle kıssa dinlemeyi ve anlatmayı sever. Bu durum çocuklarda daha da belirgindir. Kıssaların onlar üzerindeki etkisi, sadece dinleme ve anlatma ile sınırlı değildir. Bilakis onların çoğu, kıssada geçen sözleri, hareketleri ve davranış şekillerini günlük hayatlarında taklit ederler. Eğitim alanın da kıssaların ve tarihî konuların büyüleyici etkisi insanlık tarihi kadar eskidir. İslâm'ın ilk yıllarında bu kıssalar "İslâm eğitimi dersleri" niteliğindedir. Bu sebeple Hz. Peygamber kıssanın büyük bir eğitim vasıtası olduğunu bilerek, ondan ileri derecede faydalanmış[36] ve hadislerinde azımsanmayacak ölçüde kıssa anlatmıştır.

Üzerinde durulması gereken meselelerden bir başka husus da, hadis kıssalarının gerçek olaylara dayanıp dayanmadıkları hususudur. Bu noktanın aydınlatılması için, kesin ve sağlam delillerden yoksun olmakla birlikte, bir kısım ipuçları verilebilir diye düşünmekteyiz.

4. Hadis Kıssaları ve Gerçeklik

Kıssalarda "gerçek olaylar olma" vasfı, Kur'ân kıssalarında ve belli şartları taşıyan hadis kıssalarında ön plâna çıkmış bir özelliktir. Nitekim tarihî olayları tarihte yaşamış ümmet ve kavimlere atıf yaparak anlatan Kur'ân kıssalarının, yaşanmış olaylardan alındıkları genellikle kabul edilmiş bir görüştür.[37] Aynı şekilde

[33] Yûsuf 12/111.

[34] Seyyid Kutub, *Kur'ân'da Edebî Tasvîr*, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul, 1991, s. 177-190; M. Said Şimşek, *Kur'ân Kıssalarına Giriş*, İstanbul, 1993, s. 71.

[35] Muhiddin Okumuşlar, "Din Eğitiminde Etkin Bir Yöntem Olarak Hikâye", *S.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Konya, Bahar-2006, s. 240.

[36] Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci Olarak Hz. Muhammed*, 2. bsk. Esrâ Yayınları, Konya, 1991, s. 195, 196.

[37] Bilgi için bkz. İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 127 -135. Mısırlı araştırmacı Muhammed Ahmed Halefullah, "*el-Fennü'l-kasasî fi'l-Kur'ân*" adlı doktora tezinde, Kur'ân kıssalarının edebî bir

→

tarihte yaşamış ümmet ve kavimlerin başlarından geçen olayları anlatan hadis kıssalarının da bazılarının yaşanmış olaylardan alındıkları kabul edilmiştir.

Bizim kanaatimize göre, Ebû Hüreyre tarafından rivayet edilen "*Zekât malından akşamları gelip gizlice avuçlayan cin*" kıssası,[38] Hz. Peygamber devrinde yaşanmış gerçek bir olayı anlatmaktadır. Yine bu bağlamda "*mağara girişini kapatan kaya*" ve "*ala tenli, kel ve âmâ*" kıssaları, gerçek olaylardan alınmış kıssa örnekleri sayılırken; "*borç alan kişinin deniz suyu üzerinde gönderdiği odun parçası*" ve "*yüz kişiyi öldürüp tevbe eden şahıs*" kıssalarının, gerçekliği bulunmayan temsilî kıssalar olduğu değerlendirmeleri yapılmıştır. [39]

Muhammed Receb el-Beyyûmî, "borç alan kişinin deniz suyu üzerinde gönderdiği odun" kıssasını naklettikten sonra: "Deniz suyu üzerine bırakılmış basit bir sandık bin dinarı gerçekten götürebilir mi? Bu kadar büyük bir meblağı, alacaklıya bu yolla ulaşmasının imkânsız olduğunu bilerek feda edecek bir akıllı bulunur mu?" gibi sorular ortaya atmış ve bütün bunların kıssanın gerçek bir olayı anlatmadığını, temsilî bir kıssa olduğunu gösterdiğini söylemiş ve onun "kul hakkıyla da ilgili olmak üzere verilen sözleri ne pahasına olursa olsun yerine getirmenin gerekliliğine" dikkat çekmek amacıyla ortaya konmuş "terğîb" amaçlı bir kıssa sayılması gerektiğine işaret etmiştir.[40] Yine ona göre; "yüz kişiyi öldürüp tevbe eden kişi" kıssası da, ne kadar büyük günah işleseler de, gerçek anlamda tevbe eden kişiler için Allah'ın lütuf, af ve bağışlamasının sınırsız olduğunu temsilî olarak anlatan bir kıssadır.[41] Elbette yüz kişiyi öldürmekten daha büyük bir günah tasavvur edilemez. Bu bakımdan kıssanın kurgusu ve ortaya koyduğu üslûp, onun gerçek olmasını imkânsız kılacak tarzda ortaya konulmuştur. Öyleyse bu kıssa ile verilmek istenen mesaj, "işlenen günahlara samimi olarak tevbe etmenin, çok önemli ve kişiyi kurtarıcı bir amel olduğu"dur. Nitekim "*De ki: Ey kendilerine karşı haddi aşan kullarım! Allah'ın rahmetinden umudunuzu kesmeyin. Allah bütün günahları bağışlar. Çünkü yalnız O bağışlayandır, merhamet edendir*"[42] ayeti, bu hususu teyit eden önemli ölçülerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki ölçünün, kişinin "efendim ne kadar büyük günah işlesek de nasıl olsa Allah tevbe ile bağışlıyor, sonunda tevbe eder, gayemize ulaşırız" şeklinde bir ruh hali için geçerli olmadığını, Allah'ın niyetleri de okuduğunu söylemeye ihtiyaç olmasa gerektir.

→

sanat örneği, temsilî veya uydurma olduklarını iddia etmişse de, birçok araştırmacı bu düşüncenin yanlış olduğunu ilmî delillerle ortaya koymuşlardır. Örnek olarak bkz. Abdülkerîm el-Hatîb, *el-Kasasu'l-Kur'ânî fî mantûkıhî ve mefhûmih,* 1. bsk. Kahire, 1964, s. 275 -320; İdris Şengül, *Kur'ân Kıssaları Üzerine*, s. 131-136; Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, Esrâ Yayınları, İstanbul, 1997, s. 439-446.

[38] Hadis için bkz. Buhârî, Vekâle, 10, Bed'ül'l-halk, 11; İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk es-Sülemî, *Sahîh*, 2. bsk. thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1992, IV, 91 (2424); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b el-Huseyin, *Şuabü'l-îmân*, 1. bsk. thk. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut, 1410, II, 456 (2388).

[39] Muhammed Receb el-Beyyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, s. 138 -142.

[40] el-Beyyûmî, a.g.e., s. 138,139.

[41] el-Beyyûmî, a.g.e., s. 140.

[42] Zümer 39/53.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, hadis kıssalarında gerçeklik, kıssanın ortaya koyduğu olay, ölçü ve üslûpla doğrudan ilgilidir. "Hadis kıssaları bütünüyle gerçek olaylardan alınmıştır" şeklinde genel bir hüküm, bizi yanlış sonuçlara götürebilir. Tahminimiz, hadis kıssalarının fazlasının yaşanmış olaylardan alınmış olduğu; gerçek bir olaya dayanmadıkları halde "terğîb ve terhîb" amacıyla ortaya konulanların, sayısal olarak daha az yekûn tuttuğu yönündedir.

5. Kıssa Çeşitleri

"Kıssalarda gerçeklik" başlığı altında bir nebze temas edildiği üzere, hadis kıssalarını "vâkıî kıssalar" ve "temsilî kıssalar" şeklinde sınıflandırmamız mümkün görünse de, bu hususta çok kesin ölçüler ve ayırt edici sâbiteler ortaya koymamız çok zor olduğundan, bu tür bir tasnifi şu anki bilgilerimize göre uygun bulmamaktayız. Fakat yapılacak daha ayrıntılı çalışmalarla, bu hususun derinleştirilmesi faydalı olacaktır. Diğer taraftan "tarihî kıssalar" ve "diğer kıssalar" tarzında bir tasnif de bize çok kapsayıcı ve belirleyici görünmemiştir.

Ancak, bazı hadis kıssalarının hayli uzun olaylar zinciri şeklinde sunulması ve ayrıntı içermelerine rağmen, bir kısmının da kısa sayılabilecek tarzda, muhtasar olarak ortaya konuldukları bir gerçektir. Her ne kadar farklı hadis mecmualarında geçen rivayetlerde kıssada geçen olaylar dizisi, kısalık ve uzunluk açısından da farklılıklar göstermiş olsa da, bu işaret ettiğimiz gerçeği değiştirmemektedir. Daha açık anlatımla, bazı kıssalar, en uzun metne sahip tarîkini esas alsak bile diğerlerine göre kısa kalmaktadır.

Bu itibarla hadis kıssalarını basit bir ayrım da olsa "uzun hadis kıssaları" ve "kısa hadis kıssaları" şeklinde ikili bir tasnife tâbi tutmamız mümkündür. Bu durumda, bizim inceleme imkânı bulduğumuz kıssalardan, meselâ "*mağara girişini kapatan kaya*", "*ala tenli, kel ve âmâ*", "*Hz. İbrahim ve Hz. İsmail*", "*Cüreyc ve annesi*", "*Ashâbü'l-uhdûd*" ve "*Ebû Hüreyre ve cin*" gibi kıssaları uzun hadis kıssalarına; "*kedi ve kadın*", "*adam ve susuz kalmış köpek*", "*altın küpü*", "*gemiyi delen yolcular*", "*Kifl'in üzüntüsü*" ve benzeri kıssaları da, kısa hadis kıssalarına örnek gösterebiliriz. Hadis kıssaları için "kıssa kasîra" anlamında (الأقصوصة) ismini öneren ilim adamlarının teklifleri, bu tür rivayetler için özellikle geçerli olsa gerektir.

Konuyla ilgili teknik ve tarihî mahiyetteki bu bilgilerden sonra çalışmamızda önemli bir ağırlık noktası oluşturan kıssa örnekleri ve onlara ilişkin değerlendirmeler bölümüne geçebiliriz.

6. Hadislerde Kıssa Örnekleri

Elbette Hz. Peygamber tarafından anlatılan kıssalar, sayı olarak belli bir yekûn teşkil etmektedir. Bir hadisi kıssa saymamız için, ya hadis mecmualarında (ما ذكر من بني إسرائيل) = "İsrâil oğullarından haber verilenler" kaydıyla yerini almış ve tarihte yaşanmış olaylara atıf yapmış olması, ya da Hz. Peygamber devrinde yaşanmış bir olayı hikâye üslûbu ile anlatmış olması şartını aradık.

Kanaatimize göre, hangi rivayetlerin hadis kıssası sayılacağı hususunda bir problemle karşı karşıya bulunmaktayız. Özellikle günümüzde bu tür yanlış tercihler dikkat çekici bir mahiyet arz etmeye başlamıştır. Bu makalede zaman zaman faydalandığımız Ahmed Ömer Hâşim tarafından "*Kasasu's-Sünne*" adıyla yayımlanmış kitap, bu bağlamda yanlış tercihleri hayli fazla olan bir eser durumundadır. Eserde "İman-İslâm-İhsan"[43] hadisi dâhil, kıblenin tahvili,[44] müşriklerin Hz. Peygamber'e yaptıkları eziyet"[45] teyemmüm[46] ve ezanın meşrû oluşu,[47] Ebû Zerr'in Müslüman oluşu,[48] Hudeybiye Sulhu[49] gibi İslâm tarihinde yaşanmış olayları anlatan birçok rivayet kıssa başlığı altında sıralanmıştır.

Kitabın tercihi esas alınırsa, her rivayet kesin olarak bir kıssa kabul edilmelidir. Öyle anlaşılıyor ki, yazar "kıssa" kelimesinin "olay" anlamından hareketle tercihini ortaya koymuştur. Doğrusu bu tercih bize çok isabetli görünmemektedir. Kıssada, onu anlatan kişinin sunacağı tablolar ve tiplerini çizeceği şahsiyetler yardımıyla gerçekleştireceği bir hedef, bu hedefi gerçekleştirmek için sonuca bağlayacağı olaylar arasında sıkı bir şekilde ve ustaca öreceği bir sanatsal bütünlük olması gerekir.[50] İster ayet, ister hadis olsun, isterse insanlar tarafından anlatılmış veya yazılmış olsun, bir metne "kıssa" adını verebilmemiz için onda, "sanatsal bütünlük" diye ifade ettiğimiz bu ana unsurun bulunması şarttır. Çoğu zaman, kıssayı anlatan kişi, anlattığı olaylar dizisi içinde zikretmediği halde, gönlünden geçirdiği temel mesajı, ancak sözü edilen üslûp sayesinde daha güçlü bir şekilde verebilmektedir.

Bu makalede örnek olarak inceleyeceğimiz "ala tenli, kel ve âmâ", "mağara girişini kapatan kaya", "borç alan kişinin gönderdiği odun parçası", "Ebû Hüreyre ve cin" kıssaları dışında; "Rahip Cüreyc ve annesi" kıssası,[51] "gemiyi delen yolcular" kıssası,[52] "tarlada bulunan altın küpü" kıssası,[53] "Ashâbü'l-uhdûd" kıssası,[54]

[43] Ahmed Ömer Hâşim, *Kasasu's-sünne*, s. 20.

[44] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 31.

[45] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 59.

[46] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 64.

[47] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 77.

[48] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 128.

[49] Ahmed Ömer Hâşim, a.g.e., s. 168.

[50] Muhammed Receb el-Beyûmî, *el-Beyânü'n-nebevî*, s. 128, 129.

[51] Buhârî, Enbiyâ, 48; Mezâlim, 35; Müslim, Birr, 7, 8; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 307; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XIV, 411 (6484); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XVIII, 224 (558); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, VII, 279 (7498); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, VI, 193 (7879).

[52] Buhârî, Şerike, 6, Şehâdât, 30; Tirmizî, Fiten, 12; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1. bsk. Beyrut, 1929, IV, 268; Râmhürmüzî, *Kitâbü'l-emsâl*, s. 101.

[53] Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim, Akdiye, 21; İbn Mâce, Lükata, 4; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 316.

[54] Müslim, Zühd, 73; İbn Hıbbân, Alâüddîn Ali b. Belbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hıbbân bi tertîbi İbn Belbân*, 2. bsk. thk. Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1997, III, 154 (873); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. VIII, 43 (7320); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 240 (1634).

"Hz. İbrahim ve Hz. İsmail" kıssası,[55] "Musa ve Hızır" kıssası,[56] "doksan dokuz kişiyi öldüren adam" kıssası,[57] "çocuğunun ölüm ihtimali karşısında kendini tehlikeye atan anne" kıssası,[58] Kifl'in üzüntüsü" kıssası,[59] "adam ve susuz kalmış köpek" kıssası,[60] "öldükten sonra yakılıp külünün savrulmasını isteyen kişi" kıssası,[61] "kedi ve kadın" kıssası,[62] "bir dirhem yüz bin dirhemi geçti" kıssası",[63] "bahçeyi sulayan bulut" kıssası,[64] bizim kıssa formuna uygun bulduğumuz örneklerden bazılarıdır.

Çalışma sırasında cevap aradığımız hususlardan biri de, örnek olarak incelediğimiz dört kıssa örneğinin ve genel olarak Hz. Peygamber'in Benî İsrâil'e atfettiği diğer kıssaların Tevrat, İncil ve zühd kitaplarında muhteva olarak da olsa geçip geçmediği hususu idi. Taramalarımız sonucunda gördük ki, özellikle Tevrat'ta Kur'ân'da geçen peygamber kıssalarının muhtevalarına uygun azımsanmayacak ölçüde kıssa bulunmasına rağmen; bu dört örnek dahil, hadis kıssalarına ne Tevrat ne de İncil'de yer verilmiştir. Ancak tarama imkânı bulduğumuz zühd kitaplarının bazılarında, bu dört örnek dışında, "Benî İsrâil'den âbid bir kişi" kaydı konulmak suretiyle nakledilen ve üslûp olarak kıssa formuna uygun düşen rivayetler tespit ettiğimizi söylemeliyiz.[65]

[55] Buhârî, Enbiyâ, 8.

[56] Buhârî, Enbiyâ, 27; İlim, 44, Tefsîr (18) 2, 3, 4; Müslim, Fedâil, 17; Tirmizî, Tefsîr (18) 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, V, 118 (21155); İbn Hıbbân, *Sahîh*, XIV, 104-107 (6220); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 1. bsk. thk. Mahmûd et-Tahhân, Mektebetü'l-ma'ârif, Riyâd, 1985, VI, 6217).

[57] Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim, Tevbe, 46, 47; İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 376, 377 (611), II, 380, 381 (615); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, II, 305, 306 (1033); Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyin, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ, Mekke, 1994, VIII, 17 (15614); *Şuabü'l-îmân*, V, 397 (7066); Ebu Nuaym el-Isfahânî, *Hılyetü'l-evliyâ ve tabakâtü'l-asfiyâ*, Mısır, 1974, III, 102.

[58] Buhârî, Ferâiz, 30, Enbiyâ, 40; Müslim, Akdıye, 20; Nesâî, Sehv, 20, Kudât, 14-16; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 340; V, 447, 448; İbn Hıbbân, *Sahîh*, XI, 453 (5066); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 155 (2771); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, X, 268 (21077, 21078).

[59] Tirmizî, Sıfatü'l-kıyâme, 48; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 23.

[60] Buhârî, Şürb, 9, Mezâlim, 23, Edeb, 27; Müslim, Selâm, 153; Ebû Dâvûd, Cihâd, 44; Ahmed b. Hanbel,, *Müsned*, II, 375 (8861), 517 (10710); İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 301, 302 (543, 544); Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 185 (7595); *Şuabü'l-îmân*, III, 218 (3372).

[61] Buhârî, Enbiyâ, 54; Müslim, Tevbe, 28; İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 13, 17.

[62] Buhârî, Enbiyâ, 54, Bed'ü'l-halk, 16; Müslim, Küsûf, 9, 10, Birr, 135; Nesâî, Küsûf, 14, 20; İbn Mâce, Zühd, 30; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 159, 188, 261, 269, III, 318, 335, 374; Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, 2. bsk. thk. Abdurrahman el-A'zamî, el-Mektebetü'l-İslâmî, Beyrut, 1983, XI, 284 (20549); İbn Huzeyme, *Sahîh*, II, 315, 316 (138); İbn Hıbbân, *Sahîh*, II, 305 (546); XII, 438, 439 (5621).

[63] Nesâî, Zekât, 49; İbn Huzeyme, *Sahîh*, IV, 99 (2443); İbn Hıbbân, *Sahîh*, VIII, 135 (3347); Hâkim, Ebû Abdillâh en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşlî, Dâru'l-ma'rife, yy. ty. I, 576; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, IV, 181 (7568).

[64] Müslim, Zühd, 45; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 296.

[65] Tarama imkânı bulduğumuz Abdullah İbnü'l-Mübârek (181/797), Vekî' b. el-Cerrâh (197/813), Esed b. Mûsâ (212/827), Ahmed b. Hanbel (241/855), Hennâd b. es-Serî (243/857) ve Beyhakî (458/1066)'nin zühd konusuna tahsis edilmiş eserleri arasında konumuza ışık tutan rivayetler, Ahmed b. Hanbel ve Vekî' b. el-Cerrâh'ın eserlerinde bulunmaktadır. Bilgi için bkz. *Kitâbü'z-zühd*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-ilmiyye, Beyrut, 1983, s. 79-84, 104-106. Bu haberlerden özellikle birinde anlatılan kıssa, isimler ve olaylar dizisi farklı olsa da, mahiyet ve üslûp açısından atıf yapmakla yetindiğimiz

→

Bu noktada artık, hadis kıssalarından seçtiğimiz dikkat çekici birkaç örnek üzerinde yapacağımız değerlendirmelere geçebiliriz.

a. "İmtihan Edilen Ala Tenli, Kel ve Âmâ" Kıssası

Ebû Hüreyre'den rivayet edilen bu kıssada, Benî İsrâil'den biri ala tenli, diğeri saçsız ve iki gözü görmeyen bir üçüncü kişinin Allah tarafından sınanması konu edilmektedir. Kıssanın muhtevası özet olarak şu şekildedir:

"Allah tarafından görevlendirilmiş bir melek önce derisinde alaca hastalığı bulunan kişiye, sonra saçı olmayan kişiye, son olarak da gözleri kör olan şahsa giderek, her birine kendileriyle ilgili olarak 'dünyada en çok gerçekleşmesini istedikleri şeyi' ve 'kendilerine en sevimli gelen malı' sormuş; vücudunda alaca hastalığı bulunan 'dünyada en çok istediği şeyin cilt hastalığından kurtulması', en sevdiği malın da deve olduğunu; kel 'dünyada en çok istediği şeyin güzel bir saça sahip olması', en sevdiği malın da 'sığır' olduğunu; gözleri kör olan üçüncü şahıs da 'dünyada en çok istediği şeyin gözlerinin açılması' ve en sevdiği malın da 'koyun' olduğunu söyleyerek cevap vermişler. Her üçünün arzuları yerine getirilmiş. Zamanla kendilerine hediye edilen gebe hayvanlar üreyip çoğalmış vadilere sığmaz hale gelmiş, her biri büyük zengin olmuşlar. Ancak onları imtihan amacıyla Allah tarafından görevlendirilen melek, sırasıyla her üçüne de onların eski kılıklarında gidip çaresiz bir fakir olduğunu kendisine yardım etmelerini istemişse de, ala tenli ve kel eski hallerini unutup yalan söylemişler ve bahaneler ileri sürerek yardımda bulunmayı reddetmişler. Melek gözleri görmeyen üçüncü şahsa aynı isteğini bildirince o, 'Ben bir âmâ idim, Allah bana gözümü geri verdi. Dilediğini al, dilediğini bırak. Allah'a yemin ederim ki, Allah için benden istediğin bir şeyde sana zorluk çıkarmam' diyerek istenileni kabul etmiş. Bunun üzerine, zaten onları imtihan amacıyla görevlendirilen melek 'Malın sende kalsın. Siz sadece imtihan edildiniz. Senden razı olundu, diğer iki arkadaşın ise sınavı kaybetti' şeklinde cevap vermiş."[66]

Hz. Peygamber tarafından anlatılan bu kıssada, nimete şükrün nasıl olması gerektiği ilgi çekici bir tarzda anlatılmıştır. Metinde (الأبرص) kelimesiyle ifade edilen ve cildinde beyaz lekeler bulunan kişi ile (الأقرع) kelimesiyle karşılanan saçsız şahsın kıssada sınavı kaybeden kişiler olarak; âmânın ise sınavı kazanan kişi olarak temsili, kayda değer bir husustur. Bu iki tip, inkâr ve nankörlüğü, âmâ ise dürüstlük ve şükrü temsil etmektedir. İbn Hacer (852/1448) ve Aynî (855/1461)'ye göre, cilt hastalığı ve kellik, mizaç bozukluğundan kaynaklanan rahatsızlıklardır. Oysa körlük, dış etmenlerle de ortaya çıkabilir.[67] İbn Hacer ve Aynî tarafından

→

"*Rahip Cüreyc ve annesi*" kıssasını andırmaktadır. Bkz. *Kitâbü'z-zühd*, s. 125-126. Ayrıca bkz. Vekî' b. el-Cerrâh, *Kitâbü'z-zühd*, 2. bsk. thk. Abdurrahman Abdülcebbâr el-Firyevâî, Riyad, I, 280- 282.

[66] Buhârî, Enbiyâ, 51; Müslim; Zühd, 10; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 219.

[67] İbn Hacer; Şihâbüddîn el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2. bsk. Dâru'l-ma'rife, Beyrut, ty. VI, 365; Aynî, Bedruddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Dâru ihyâi't-türâs el-Arabî, Beyrut, ty. XVI, 49.

dile getirilen bu açıklama, tartışmaya açık bir yorumdur. Bunda doğruluk payı bulunsa bile, genel bir hüküm olarak ortaya atılmasını ihtiyatla karşılamak gerekir. Ancak, bu açıklamadan, bu bilginlerin yaşadığı dönemde böyle bir kanat ve kültürün varlığına hükmedebiliriz. Günümüz şartları açısından bu hususta, bilimsel olarak ispat edilmiş bir görüş bulunduğunu sanmıyoruz.

Kıssadan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Melekler Allah'ın emrinde görev yapan varlıklardır, O'nun izni ve görevlendirmesi ile çeşitli kılıklara girebilir ve insanların karşısına çeşitli görünümlerde çıkabilirler.

2. İnsanların sahip olduğu her şey gerçekte Allah'a aittir. Bu gerçek ortada iken insanların, sahip oldukları şeylerin hakikaten kendilerine ait olduğunu sanmaları bir yönüyle nimeti inkâr ve nankörlüktür. Kıssada bu kötü sıfatı, alacalı ve kel temsil etmektedir. Bu iki tipe Allah tarafından zahmetsiz olarak verilen nimetler, nankörlüklerinden dolayı geri alınmıştır.

3. Allah'ın verdiği nimetlere karşı şükretmek gerekir. Ancak şükür sadece dil ile olmaz. Gerçek şükür, Allah'ın verdiği nimetlerin O'nun harcanmasını istediği yerlere sarf edilmesidir. Nitekim kıssada geçen âmâ tipi, bunun bilincinde olan bir kişi olduğu için nimetler elinden alınmamıştır.

4. Öğüt ve ibret almak amacıyla yapılan kötülüklerin zikredilmesi gıybet değildir. Hadiste kötülüklerine vurgu yapılan ve imtihanı kaybeden iki kişinin isimlerinin verilmemesinin sırrı, ahlâkî kaygılar ve ideal ölçüleri ortaya koyma amacına yönelik olsa gerektir.

5. İnsanlara eski hallerinin hatırlatılması iyi bir terbiye metodudur.[68]

6. Mal ve zenginlik insanın ahlâkını bozmamalıdır.[69]

7. Sadaka vermek, zayıf ve fakir kişilere iyi muamelede bulunmak övülmüş, cimrilik yerilmiştir. Kıssada cimrilik, sahiplerini yalan söylemeye ve nimeti inkâra sevk etmiştir.[70]

b. "Mağara Girişini Kapatan Kaya" Kıssası

Ebû Hüreyre'den nakledilen kıssa, yolda giderken yağmura yakalanmış üç kişinin sığındıkları bir mağaranın girişinin yukarıdan yuvarlanan bir kaya ila kapanıp mahsur kalmaları sonucunda, oradan kurtulmak için, her birinin daha önce işledikleri hayırlı amelleri hatırlayarak Allah'a yakarışları ve buradan kurtuluşlarını konu almaktadır. Kıssa özet olarak şu şekildedir:

[68] Abdullah Özbek, *Bir Eğitimci olarak Hz. Muhammed*, s. 206.

[69] Aynı yer.

[70] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 365. Kıssa ile ilgili edebî bir değerlendirme için bkz. Izzüddîn Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğıyye*, Dâru't-tıbâ'ati'l-Muhammediyye, Kahire, 1973, s. 457- 459.

"Yolda giderken yağmura yakalandıkları için dağdaki mağaraya sığınan üç kişi içerde iken, yukarıdan yuvarlanan bir kaya parçası mağaranın ağzını kapatmıştı. İçerde mahsur kalan bu insanlar, 'Olur ki Allah kayayı bertaraf eder' diyerek, Allah rızası için daha önce işledikleri amelleri zikredip onları vesile edinerek Allah-'a dua etmeye karar verirler. Bu üç kişiden biri, anne ve babasına bakma, yedirip içirme konusunda anne-babasını eşine ve çocuklarına hep takdim edermiş. Yine bir defasında, henüz çocuklarına içirmeden, süt içirmek için geldiğinde onları uyur bulduğunu, uyandırmaya kıyamayarak sütlerini içirmek için sabaha kadar ayakta başlarında beklediğini anarak, '*Allah'ım, şayet bunu senin rızan için yapmış isem, şu kayayı biraz arala*' diye dua etmiş, bunun üzerine kaya biraz açılmış.

İkinci şahıs, çok sevdiği amcakızının istemesine rağmen kendisini reddettiğini, ancak kıtlık yıllarında fakir düşence bu hanımın kendisinden maddî anlamda yardım istediğini, ona kendisini kabul etmesi karşılığında yüz altın verdiğini, muradına ulaşmak için amcakızına yaklaşınca, onun nikâhsız olarak bu kötü fiilden uzak durmasını istediğini ve Allah rızasını düşünerek bu arzusundan vazgeçtiğini bildirmiş ve '*Allah'ım, eğer bu günahtan senin rızanı ve sevgini düşünerek vazgeçmişsem, içinde kaldığımız şu mağaradan bizi kurtar*!' diye dua etmiş, bu dua üzerine kaya biraz daha açılmış.

Üçüncü şahıs ise, bir kısım işçiler tuttuğunu ve biri hariç hepsinin ücretlerini tam olarak ödediğini, bırakıp gitmesi sebebiyle ödeme yapamadığı işçinin ücretini ayrı bir yatırımla değerlendirerek, onun adına bir servet meydana getirdiğini hatırlatarak, *'Allah'ım, eğer bu hayır ve dürüstlüğümü senin rızan ve sevgini kazanmak için yapmışsam, şu kaya parçası yüzünden düştüğümüz darlıktan bizi kurtar!*' diyerek iltica etmiş. Bunun üzerine kaya tamamen açılmış, onlar da mağaradan çıkıp gitmişler."[71] Üçüncü sahsın ücretinin ödenmemesinin sebebi, Nu'mân b. Beşîr'in rivayetinde, "bir işçiye yarım gün çalıştığı halde, iyi çalıştığı gerekçesiyle tam gün ücreti ödenmesi üzerine öfkelenip ücretini almadan çekip gittiği"[72] şeklinde açıklanmıştır.

Kıssa, Ebû Hüreyre'den başka Nu'mân b. Beşîr, Ali, Enes b. Mâlik, İbn Ebî Evfâ, Ukbe b. Âmir ve Abdullah b. Amr gibi sahâbîler tarafından nakledilmiştir.[73]

İbn Hacer'in (852/1448) verdiği bilgiye göre hadis Enes b. Mâlik'ten sahîh bir senetle gelmiş, Taberânî (360/971) *ed-Duâ* adlı eserinde hasen bir senetle ve başka bir tarîkle nakletmiştir. Ayrıca hadis Ebû Hüreyre'den yine hasen bir senetle rivayet edilmiş olup bu rivayet İbn Hıbbân'ın (354/965) *es-Sahîh* adlı eserinde yer almaktadır.[74] Yine Taberânî Ebû Hüreyre'den bir başka vecihle, Nu'mân b.

[71] Buhârî, Enbiyâ, 53; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 116; İbn Hıbbân, *Sahîh*, III; 178 (897); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, V, 411 (7106); Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Müsnedü'ş-Şâmiyyîn*, 1. bsk. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefî, Müessesetü'r-risâle, Beyrut, 1984, IV, 228 (3149).

[72] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV, 274, No: 18441 (Şuayb el-Arnaût, hadisin *hasen*, râvîlerinin de sika olduğunu söylemiştir); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, III, 8 (2307).

[73] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 369, 370.

[74] İbn Hıbbân, *Sahîh*, III; 178 (897).

Beşîr'den hasen olan üç vecihle nakletmiştir. Bu rivayetlerden birini Ahmed b. Hanbel (241/855)[75] ve Bezzâr (292/905) da nakletmişlerdir. Diğer taraftan hadis, Hz. Ali, Ukbe b. Âmir, Abdullah b. Amr, İbn Ebî Evfâ gibi kişilerden zayıf isnatlarla da rivayet edilmiştir. Ebû Avâne (316/928) *es-Sahîh*'inde, Taberânî *ed-Duâ*'sında bu tarîklerin tamamını vermişlerdir. Ukbe b. Âmir dışındaki rivayetlerde üç kıssa kahramanı ile ilgili olaylar tam olarak geçmektedir."[76]

Ayrıca, çeşitli rivayetlerde, yukarıda anlatılan olaylar dizisi, farklı şekilde sıralanmıştır. Örneğin, Nâfi' tarîki ile gelen rivayette "işçi, anne babaya iyilik, kadın" sırası geçerken; Mûsâ b. Ukbe ve Sâlim rivayetlerinde sıralama, "anne-babaya iyilik, kadın, işçi" şeklinde yapılmıştır. Yine Ebû Hüreyre hadisinde "kadın, anne-babaya iyilik, işçi"; Enes b. Mâlik hadisinde "anne-babaya iyilik, işçi, kadın"; Nu'mân b. Beşîr hadisinde "işçi, kadın, anne-babaya iyilik"; Hz. Ali ve İbn Ebî Evfâ hadislerinde "kadın, işçi, anne-babaya iyilik" şeklinde sıralama yapılmıştır. Kanaatimize göre hadisin değişik lâfızlarında bu farklılıkların olması, hadisçiler arasında mânâ olarak rivayetin yaygın olduğuna, ayrıca onlara göre, takdim ve tehirin bu gibi durumlarda bir öneminin bulunmadığına bir delil kabul edilebilir.

"Bana göre bu rivayetlerin isnat açısından en tercihe şâyân olanı, Salîm'in muvâfakatinden dolayı Ukbe b. Âmir rivayetidir" diyen İbn Hacer, kanaatimizce metin tenkidi açısından da ufuk açıcı ve ilgi çekici bir açılım vermektedir. Ona göre mânâ yönünden bu rivayetlerden en sahîh olanı belirlemek için, bu üç amelden sahipleri için en faydalı olana bakılır. Bu da üçüncü sıradaki olayı anlatan amel olmalıdır. Çünkü onunla münacatın hemen sonrasında mağara kapısı tamamıyla açılmıştır. Ana-babasına iyilik edenin fazileti kendinedir. Çünkü açıkça anne-babasına iyilik ettiğini ifade etmektedir. İşçi sahibinin ameli başkasını da ilgilendirmektedir. O da kendinin emanete riayet konusuna çok özen gösterdiğine dikkat çekmiştir. Amcasının kızına yaklaşma konusunda fedakârlık yapan kişi ise, bunların en faziletlisidir. Çünkü o kalbindeki Allah korkusuna vurgu yapmıştır. Böyle biri için Kur'ân'da cennet vaadi söz konusudur. فأمّا من خاف مقام ربّه ونهى النّفس عن الهوى فإنّ الجنّة هي المأوى = *"Rabbinin makamından korkan ve nefsini hevâ ve hevesinden alıkoyan kimsenin varacağı yer ise, cennettir"* ayeti[77] bu hususa vurgu yapmaktadır. Ayrıca, kıssa kahramanı, Allah korkusuyla söz konusu kötü fiili işlemekten uzak durmakla kalmamış, verdiği yüz dinarı da kadına bırakmıştır. Çünkü kadın amcasının kızıydı ve bu davranışı aynı zamanda sıla-i rahim hükmündeydi. Kıssadaki

[75] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 116.

[76] Ancak onun rivayetinde olay, üçüncü kahramanın dilinden olay şu cümlelerle anlatılmıştır: كنت في غنم أرعاها فحضرت الصلاة فقمت أصلي فجاء الذئب فدخل الغنم فكرهت أن أقطع صلاتي فصبرت حتى قرغت = "Koyun güdüyordum, namaz vakti geldiği için namaza durdum. Tam bu sırada kurt gelip sürüye daldı, fakat ben namazımı kesmeyi hoş görmedim ve namazımı bitirene kadar sabrettim." Bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 372.

[77] Nâzi'ât 79/40,41

olaylar sıralamasında kadınla ilgili olanı, Enes b. Mâlik hadisinde üçüncü sırada verilmiştir. O halde mânâ açısından en tercihe şâyân olan rivayet, bu olmalıdır.[78]

Elbette, İbn Hacer'in yaptığı bu açıklamayı, onun kendi dinî bilgisi ve kabulleri çerçevesinde yaptığı bir değerlendirme saymalıyız. Çünkü bu durum, kişilerin din anlayışı ve ön kabullerine göre değişebilecek göreceli bir durumdur. Aynı yöntemi kullanarak, başka bilginlere de farklı bir sıralama yapabilir. Buna rağmen, bu tür düşünce temrinlerinin faydalı olduğu kanaatindeyiz. Delil ve gerekçe zikredilerek yapılan tartışmaları toplum için kazanç saymak gerekir. Başka bilginler de farklı gerekçelerle farklı bakış açıları ortaya koyarsa, bu, toplumda tefekküre, sorgulamaya, daha güzel ve daha doğru olanı arama çabasına katkı sağlayacaktır.

Kıssada ihlâs ve samimiyetin değeri, parlak ve edebî bir üslûpla bir dikkat çekici şekilde anlatılmıştır. Birinci şahısla ilgili olarak zikredilen, "çoluk çocuğu aç halde, yanında gece boyu ağlaşırken, uyuyan anne-babasının uykusunu bölmeye kıyamayıp, öncelikle onların sütlerini içirmek için başlarında sabaha kadar ayakta beklemesi", çok özel, herkesin başaramayacağı bir davranıştır. İkinci şahsın davranışında kayda değer olan nokta, "amcasının kızına sahip olabilmek için hiçbir engel kalmamasına ve bunun için uzun zamandır can atmasına rağmen, söz konusu fiilin haramlığı hatırlatılınca, Allah rızası için, bu işten geri durmayı" başarabilmiş olmasıdır. Bu da, her yiğidin üstesinden gelemeyeceği çok özel bir durumdur. Üçüncü şahsın davranışında "emanete ve insanların hak ve hukukuna riayet konusunda en parlak örneklerden biri" ortaya konulmuştur. İşçinin hakkı olan ücreti ona ulaştırmak herkes tarafından düşünülür, fakat ücretin onun adına yatırım amaçlı işletilmesi, eşine az rastlanır bir davranış olsa gerektir.[79]

Kıssadan çıkarılabilecek ders ve sonuçları şöyle sıralayabiliriz:

1. Daha önceki dinlerin hükümlerinden, Allah veya Hz. Peygamber tarafından övgü üslûbuyla haber verilenler, bizim için doğru ve geçerlidir. Nitekim bu kıssayı Hz. Peygamber anlatmış ve üç şahsın davranışını övmüştür.

2. Sâlih amellerle Allah'a tevessül meşrûdur.[80] Bazı tefsirlerde serdedilen açıklamalara göre, (117/735) (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله و ابتغوا إليه الوسيلة) = *"Ey iman edenler Allah'tan korkun ve ona vesile arayın"*[81] ayeti, "Razı edecek iş yaparak O'na yakın olmaya çalışın"; "O'na itaatle ve razı edecek amellerle yaklaşın" şeklinde açıklanmıştır. Bu görüş Katâde (117/735, Atâ (115/733), Süddî (127/744), Mücâhid (103/721) Hasen el-Basrî (110/728) ve Abdullah b. Kesîr (120/738) gibi

[78] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, , VI, 372.

[79] Kıssa hakkında daha fazla bilgi ve değerlendirme için bkz. Ahmed Ömer Hâşim, *Kasasu's-Sünne*, s. 104 -107;

[80] Tevessül konusu ve ilgili hadisler hakkında bilgi için bkz. Zekeriya Güler, "Vesîle ve Tevessül Hadislerinin Kaynak Değeri", *İlam Araştırma Dergisi*, c. II, sy. 1, İstanbul (Ocak-Haziran 1997), s. 83-132; İlaveli ve tekrar gözden geçirilmiş ikinci yayım için bkz. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara, 2003, s. 45-98.

[81] Mâide 5/35.

birçok âlim tarafından benimsenmiş bir kanaattir.[82] Kişi, sadece Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak niyet ve amacıyla rahat vakitlerinde işlediği sâlih amellerden, sıkıntılı zamanlarda istifade eder. Nitekim Hz. Peygamber İbn Abbas'tan nakledilen bir hadiste (احفظ الله يحفظك، احفظ الله تجده تجاهك) = *"Allah'ın hukukuna riayet et ki, Allah da seni korusun; Allah'ı koru ki, O'nu karşında bulasın"*;[83] Abdullah b. Ca'fer'in rivayet ettiği bir hadiste de (احقظ اللله يحفظك، احفظ الله تجده أمامك، تعرّف إلى الله في الرّخاء يعرفك في الشدة) = *"Allah'ın hakkını koru ki, O da seni korusun; Allah'ın hakkına riayet et ki, O'nu önünde bulasın, O'nu rahat halindeyken tanı ki, O da seni sıkıntı halinde tanısın"*[84] buyurmuştur.

3. Kişinin sıkıntılı durumlarda Allah'a dua etmesi ve iyi amellerle Allah'a yaklaşması müstehabdır.[85]

4. Kıssa kahramanlarının Allah'a münacatta bulunurken (اللهم إن كنت تعلم أني فعلت ذلك) = "Ey Allah'ım şayet onu yaptığımı biliyorsan" şeklinde bir söz söylemiş olmaları, onların zikrettikleri amellerinin Allah katında makbul olup olmadığını bilememelerinden kaynaklanan tereddütleriyle ilgilidir. Mü'min, Allah'ın her şeyi kesin olarak bildiğini bilen kişidir. Bu bakımdan bu sözleri, (إن كان عملي ذلك مقبولا فأجب دعائي) = "Eğer amelim katında kabul edilmiş ise, duamı kabul buyur" anlamındadır.[86]

5. Ameller, ihlâsla ve sadece Allah'ın rızası için yapılmalıdır. Nitekim kıssada övülen üç şahsın her biri, Allah'a (اللهم إن كنت فعلت ذلك ابتغاء وجهك ففرّج عنا ما نحن فيه) = "Allah'ın bu işi senin rızanı kazanmak için yapmışsam, bizi içinde bulunduğumuz bu sıkıntıdan kurtar" diyerek dua ve münacatta bulunmuştur. Kıssada "münacat unsuru", en bariz ve güçlü unsurlardan biri olmuştur.

6. Anne-babaya iyilik ve ikramın, eş ve çocuklara iyilik ve ikrama önceliği vardır. Kıssada bu, birinci şahsın uygulaması ile temsil edilmiştir.

7. Allah sevgisi, nefsin meylettiği diğer sevgilerin tamamından önce gelir. Kıssada bu durum, ikinci şahsın, Allah'ın hoşnutluğu için, çok arzu ettiği haram fiilden vazgeçmesiyle gerçekleşmiştir.

[82] İbn Cerîr et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, 2. bsk. Mısır, 1954, VI, 226; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, II, 348; İbn Kesîr, Imâdüddîn Ebu'l-Fidâ İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 1. bsk. Dâru'l-enfâs, Beyrut, 1966, III, 563.

[83] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 293; 303; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, V, 316 (5417); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 430 (2556). Elbânî hadisin "sahîh" olduğuna hükmetmiştir. Bilgi için bkz. *el-Câmiu's-sağîr ve ziyâdetüh*, I, 1392 (13917); *Mişkâtü'l-mesâbîh*, III, 149 (5302).

[84] Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 307 (Şuayb el-Arnaût, hadisin sahîh olduğuna işaret etmiştir); Hâkim, *el-Müstedrek*, III, 623 (6303); I, 624 (6304); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XI, 123 (11243), 178 (11416), 223 (11560); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 27 (1074); VII, 203 (10000), VII, 203 (10001); Ebû Nuaym, *Hılye*, I, 314; Kudâî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Selâme b. Ca'fer, *Müsnedü'ş-şihâb*, 2. bsk. thk. Hamdî b. Amdülmecîd es-Selefî, Beyrut, 1986, I, 434 (745). Rivayetin ikinci cümlesi Hennâd es-Serî'nin eserinde geçmektedir. Bilgi için bkz. Hennâd, İbnü's-Serî el-Kûfî, *Kitâbü'z-zühd*, 1. bsk. thk. Abdurrahman b. Abdülcebbâr el-Firyevâî, Küveyt, 1985, I, 304.

[85] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 371.

[86] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VI, 368.

8. İşçinin hakkı ertelenemez. Nitekim Hz. Peygamber (أعطوا الأجير أجره قبل أن يجفّ عرقه) = *"İşçinin ücretini alın teri kurumadan veriniz"*[87] buyurmuştur. Söz konusu hak, elde olmayan sebeplerle ertelenmişse, onun adına yatırımla değerlendirilmesi uygun olacaktır. Kıssada bu, üçüncü şahsın eylemi ile uygulamaya konulmuştur.

9. Allah korkusuyla zinanın terki, ana-babaya iyilik ve işçi haklarına riayet, kişiyi belâdan kurtarır.

c. "Borç Alan Kişinin Deniz Suyu Üzerinden Gönderdiği Odun Parçası" Kıssası

Ebu Hüreyre'den rivayet edilen kıssada, Allah rızası için bir kişiye borç veren, şahit ve kefil olarak da Allah'ı kabul eden birinin işinde zarar etmeyeceği gerçeği, ilgi çekici bir üslûpla dile getirilmiştir. Kıssada geçen olaylar ana hatları ile şöyle özetlenebilir:

"Benî İsrâil'den bir şahsın bin dinar borç para istemesi üzerine, varlıklı bir diğer kişi bu isteği kabul etmiştir. Ancak şahit ve kefil getirmesini isteyince, borç alan kişi 'şahit ve kefil olarak Allah yeter!" cevabını vermiş, o da bu ilgi çekici hükmü onaylayarak razı olmuş ve belli bir zaman sonra geri ödemek üzere kendisine bin dinarı vermiştir. Belirlenen vakit gelince borcunu iade etmek üzere alacaklıya dönmek için gemi bulamayınca, bir odun parçasını oyarak bin dinarı bir bilgi mektubuyla birlikte oyduğu yere yerleştirip sağlamca kapatmış ve onu 'Allah'ım, bu kulun insan şahit ve kefil yerine, senin şahitliğine ve kefilliğine razı oldu. Bu parayı normal yolla vadesinde gönderemedim. Artık bu bin dinarı senin koruyuculuğuna havale ediyorum' diyerek denize atıvermiştir. Bir taraftan da alacaklıya borcunu ödemek için gemi aramaya devam etmiştir. Alacaklı da alacağının bir gemi vasıtasıyla gelebileceğini umarak sahilde beklediği bir sırada, içinde para bulunan odun parçasını görüp almış, yakmak için evine götürmüştür. Odunu parçalayınca da durum anlaşılmıştır. Bilâhare borçlu gemiyle bin dinarı alacaklıya getirmişse de, alacaklı 'Allah senin odun parçası içinde gönderdiğin parayı bana ulaştırdı. Git, tekrar getirdiğin bu bin dinarı gönül rahatlığı ile harca' şeklinde cevap vermiştir."[88]

Kıssa, Allah'ın lütuf ve korumasının büyüklüğü, O'na güvenerek tevekkül eden ve dünyevî çareler tükenince işini O'na havale eden kişiye, dünyada da yardımcı olacağı konusunda ilginç örneklerden biridir. Nitekim bir ayette *"Kim*

[87] Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, I, 21; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 120 (11434); Kudâî, *Müsnedü'ş-şihâb*, I, 433 (494), I, 433 (744). Hadis gerek senedindeki zayıf râvîlerin varlığı, gerek zayıf râvîden rivayette tek kalma gibi sebeplerle, bütün tarîkleriyle zayıf bulunmuştur. Bilgi için bkz. Heysemî, *Mecmau'z-zevâid*, VI, 98; Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr, *er-Ravdu'd-dânî ile'l-Mu'cemi's-sağîr li't-Taberânî*, 1. bsk. el-Mektebü'l-İslâmî-Dâru Ammâr, Beyrut-Amman, 1985, I, 43,44; Münâvî, Abdurraûf, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmii's-sağîr*, 2. bsk, Dâru'l-ma'rife, Beyrut, 1972, I, 563; Zeylaî, Cemâlüddîn Muhammed b. Yûsuf, *Nasbu'r-râye li ehâdîsi'l-Hidâye*, 2. bsk. yy. 1973, I, 129-131.

[88] Buhârî, Kefâle, 1; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 348, 349; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 76 (11195).

Allah'a tevekkül ederse, O ona yeter, şüphesiz Allah emrini yerine getirir"[89]; Hz. Ömer'den rivayet edilen bir merfû hadiste de (لو أنكم توكّلون على الله حقّ توكله لرزقتم كما يرزق الطير تغدو خماصا وتروح بطانا) = *"Eğer siz Allah'a gerçek anlamda güvenip tevekkül etmiş olsaydınız, sabah erkenden aç gidip akşamleyin tok dönen kuşlar gibi size rızk verilirdi"*[90] buyrulmuştur. Gerçekten insan, çoğu zaman sebeplere sarılacağım, tedbirler alacağım derken, sebeplerin sebebi olan ve her iş elinde bulunan Allah'tan gafil duruma düşebilmektedir. Kıssa, bu duruma düşen insanları, deyim yerindeyse sarsmak, uyandırmak, doğru ölçüleri düşündürmek için anlatılmış veya kurgulanmıştır. Elbette, özellikle maddî ölçülerin baş tacı edildiği ve modernizmin ağır bombardımanına maruz kalan günümüz insanlığı için, hayli saçma gelen bu tür olayların gerçekliği de mümkündür. Çünkü Hz. Peygamber, olayı "tarihte yaşamış milletlerin başından geçmiş bir olay" üslûbuyla nakletmiştir. Diğer taraftan, kıssada geçen olay, gerçekliği bulunmayan veya gerçek olup olmadığı bilinmeyen bir olay olarak değerlendirilse bile, insanlar için büyük ders ve ibret alınacak bir tarzda sunulmuştur. Zira kıssa metninde geçen (كفى بالله شهيدا) ="*Şahit olarak Allah yeter*";[91] (كفى بالله وكيلا) = "*Vekil olarak Allah yeter*"[92] cümleleri, aynı zamanda birer ayettir. Ayrıca, kıssada meselenin özünü teşkil eden ve dinleyiciye aşılanması hedeflenen "Allah'a güven" fikri, bir ayette (أليس الله بكاف عبده) = "*Allah kuluna kâfi değil mi*?"[93] tarzında daha vurgulu bir şekilde geçmektedir. Bu üslûpla gelen metinlerde temel amaç, "Allah'a güven" düşüncesinin gönüllere yerleştirilmesi ve bu fikrin günlük hayatın yoğun meşgaleleri içinde unutulmamasıdır.[94]

Kıssadan tevekkülün fazileti yanında, "deniz ticareti ve yolculuğunun, borç alan birine ödeme için süre vermenin caiz oluşu, borçlanma işlemlerinde şahit ve kefil istemenin gerekliliği"[95] gibi başka önemli sonuçlar da çıkarılmıştır.

d. "Ebû Hüreyre ve Cin" Kıssası

Kıssada Ebû Hüreyre ile şeytan arasında geçen bir olay anlatılmaktadır. Olayı özet olarak şöyle sunabiliriz:

"Hz. Peygamber bir Ramazan ayında Müslümanların fıtır sadakası olarak toplanan hurmaya göz kulak olması için bekçi olarak görevlendirmişti. Bir kişi

[89] Talak 65/3.

[90] Tirmizî, Zühd, 33; İbn Mâce, Zühd, 14; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, I, 30, 52; Hâkim, *el-Müstedrek*, IV, 318; Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hıtâb*, 1. bsk. Dâru'l-kütüb el-İlmiyye, Beyrut, 1986, III, 369 (5121). Hadis için Tirmizî "*hasen-sahîh*"; Hâkim "*sahîh*" hükmü vermişler, Zehebî "*sahîh*" hükmüne katılmıştır. Ayrıca Süyûtî "*sahîh*" işareti koymuştur. Bilgi için ayrıca bkz. Münâvî, *Feydu'l-kadîr*, V, 311.

[91] Feth 48/28.

[92] Ahzâb 33/3.

[93] Zümer 39/36.

[94] Kıssa hakkında bir değerlendirme için bkz. Izzüddîn Ali es-Seyyid, *el-Hadîsü'n-nebevî mine'l-vicheti'l-belâğıyye*, s. 461.

[95] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 386; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 117.

gelip ondan avuçlamaya başlayınca Ebû Hüreyre onu yakalamış ve şikâyet amacıyla Hz. Peygamber'e götüreceğini söylemişse de, o kişi fakir ve yardıma muhtaç çocukları olduğunu söyleyince Ebû Hüreyre onu salıvermiştir. Ertesi sabah Hz. Peygamber durumu '*Ey Ebû Hüreyre dün gece esirin ne yaptı*?" diyerek sormuş, Ebu Hüreyre de kendisine aralarında geçeni anlatmış, bunun üzerine Hz. Peygamber '*O sana yalan söylemiş, mutlaka yine gelecektir*' buyurmuştu. Aynı durum üç defa tekrar edince, Ebû Hüreyre onu tekrar yakalamış 'Bu defa seni Hz. Peygamber'e götüreceğim, artık çaresi yok' deyince, o kişi 'Beni bırak da sana bazı kelimeler öğreteyim; Allah bu kelimelerle sana faydalar ihsan eder' teklifini getirmiş, Ebû Hüreyre 'nedir o kelimeler?' diye sorunca, yatağa girdiğinde Âyetü'l-kürsî'yi sonuna kadar okursa, Allah'ın kendisi için bir koruyucu görevlendireceğini, bu sayede kendisine sabaha kadar hiçbir şeytanın yaklaşamayacağını söylemiş, Ebû Hüreyre de verdiği bu bilgiye karşılık onu tekrar salıvermiştir. Ertesi sabah Ebû Hüreyre Hz. Peygamber'i olup biten hakkında bilgilendirince şöyle cevap vermişler: *'Dikkatini çekerim ey Ebû Hüreyre, o çok yalancı biri olduğu halde sana doğruyu söylemiş; üç gündür gelip seninle konuşan kimdir biliyor musun? O bir şeytandır.*"[96]

Ebû Hüreyre'den başka Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû Saîd el-Ensârî[97] ve Zeyd b. Sâbit gibi sahâbîler tarafından da rivayet edilen hadis sahihtir. Bununla birlikte her bir varyant için farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Hüreyre hadisini Buhârî es-*Sahîh* adlı eserinde naklederken; Muâz b. Cebel hadisini Taberânî (360/),[98] Übey b. Ka'b hadisini Ebû Ya'lâ el-Mevsılî (307/919), İbn Hıbbân (354/965),[99] Hâkim (405/1014),[100] ve Nesâî (303/915)[101] rivayet etmişlerdir. İbn Hıbbân onu sahih bulurken, Hâkim isnadının sahih olduğunu fakat Buhârî-Müslim'in onu eserlerine almadıklarını belirtmiştir. Ebû Eyyûb el-Ensârî hadisini Tirmizî (279/892) rivayet etmiş[102] ve "hasen-ğarîb" hükmü vermiştir. Ebû Üseyyid el-Ensârî hadisini yine Taberânî,[103] Zeyd b. Sâbit hadisini de İbn Ebi'd-Dünyâ (281/894) rivayet etmişlerdir.[104]

[96] Buhârî, Vekâle, 10, Bed'ü'l-halk, 11; İbn Huzeyme, *Sahîh*, IV, 91 (2424); Beyhakî, *Şuabü'l-îmân*, II, 456 (2388).

[97] Bu sahâbînin adı Aynî'nin eserinde Ebû Saîd el-Ensârî olarak verilmişse de (bkz. *Umdetü'l-kârî*, XII, 147), doğrusu, Ebû Üseyyid el-Ensârî olmalıdır. Nitekim İbn Hacer'in eserinde bu şekilde geçmektedir. Bkz. *Fethu'l-bârî*, IV, 398.

[98] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, XX, 51 (89).

[99] İbn Hıbbân, *Sahîh*, III, 63 (784).

[100] Hâkim, *el-Müstedrek*, I, 749 (2064).

[101] Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 1. bsk. thk. Abdülğafûr Süleyman el-Bindârî, Beyrut, 1991, VI, 239 (10796, 10797). Hadis için ayrıca bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I, 201 (541).

[102] Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'ân, 3.

[103] Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, XIX, 263 (585).

[104] İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd b. Süfyân, *el-Hevâtif*, 1. bsk. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Müessesetü'l-kütüb es-sekâfiyye, Beyrut, 1413, s. 104 (164). Rivayetlerle ilgili atıflar için bkz. Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 146, 147.

Übey b. Ka'b rivayetinin muhtevasında "olayın Übey'in babasına ait hurma kurutulan sergilikte geçtiği, hurma aşıran kişinin bulûğ çağına ulaşmış bir genç olduğu, selâmlaştıkları, Übey'in babasının ona insan mı cin mi olduğunu sorduğu, onun cin olduğu cevabını verdiği, elinin köpek ayağı gibi kıllı olduğu" gibi farklı unsurlar yer almıştır. Muâz b. Cebel hadisinde "Hurma aşırmak üzere gelen varlığın fil şeklinde görüldüğü, sadaka hurmasında eksilme olduğunu fark edilince durumun Hz. Peygamber'e bildirildiği ve onun *'bu şeytanın işidir, onu gözetle'* buyurduğu, 'seni Hz. Peygamber'e götürüp şikâyet edeceğim' sözüne her defasında, 'bir daha dönmeyeceği' sözünü verdiği" şeklinde küçük ilâveler bulunmaktadır. Ebû Üseyyid el-Ensârî rivayetinde de sadaka hurmasından aşıran kişiyi ifade etmek için (الغول) kelimesi kullanılmıştır.[105] Bu kelime hadislerde ve hadis sözlüklerinde "cin ve şeytan taifesinden, Arapların, insanlara çöllerde görünüp çeşitli renk ve kılıklara girdiğini, onları yollarından saptırdığını ve öldürdüğünü düşündükleri bir varlık"[106] şeklinde açıklanmaktadır.

Kıssada geçen olaylardan şu sonuçlar çıkarılabilir:

1. Hz. Peygamber, Allah'ın izin vermesi ve bildirmesiyle bir peygamber olarak gaybı bilebilir. Nitekim Ebû Hüreyre'ye fıtır sadakası olarak toplanan Ramazan hurmasından avuçlayan kişinin, insan şekline girmiş bir şeytan olduğunu bildirmiştir. Ayrıca hadisin bir lâfzında bu kişiyi yakalamakta zorluk çeken Ebû Hüreyre'ye (سبحان من سخّرك لمحمد) = "*Seni Muhammed'in emrine veren Allah'ı tesbih ederim*" demesini tavsiye etmiş, Ebû Hüreyre bu sözü söyleyince onu kolayca yakalayışını (فقلتها فإذا أنا به قائم بين يديّ فأخذته) = "Bu sözü söyledim, bir de ne göreyim, o önümde duruyor, hemen onu yakaladım"[107] cümleleriyle anlatmıştır.

2. Şeytan insanlara çeşitli insan kılıklarında görünebilir. Kendi yaratıldığı şekli ile değil ama bu tür başka kalıp ve kılıklarda insanların da onu görmesi

[105] Aynî, aynı yerler.

[106] Müslim, Selâm, 109; İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fî ğarîbi'l-hadîs*, III, 397. Hz. Peygamber bazı hadislerinde bu varlıkların insanları yoldan saptıramayacaklarını, zikir ve ezanla bunların kötülüklerinden uzak kalınabileceğini haber vermiştir. Bu tür hadislerden birinin bazı tarîklerinde (لا عدوى و لا طيرة ولا غول) = *"Hastalığın bulaşması, uğursuzluk ve ğûl yoktur"* buyurmuşlardır. Hadis için bkz. Müslim, Selâm, 107; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, II, 293. Şuayb el-Arnaût "hadisin isnadının Müslim'in şartı üzere sahîh olduğu, İbnü'z-Zübeyr dışındaki râvîlerinin Buhârî-Müslim râvîleri olduğu, İbnü'z-Zübeyr'i de Müslim'in ihticâca ehliyetli kabul ettiği" bilgisini vermiştir. Bu hadiste geçen "ğûl yoktur" cümlesiyle, şeytan-cin türü varlıkların mevcut olmadıkları değil, onlarda, gerçek anlamda insanları yollarından saptırma gücü olmadığına işaret edilmiştir. Bir başka rivayet (إذا تغوّلت الغيلان فبادروا بالأذان) = "*Şeytan ve cin türü garip varlıklar karşınıza çıkarsa hemen ezan okuyun*" şeklindedir. Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 305, 382; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, VI, 236 (10791); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, IV, 153 (2219); İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, VI, 93 (29741). Hadisin Câbir b. Abdullah'dan gelen senedi için Heysemî "Ebû Ya'lâ rivayet etmiştir, râvîleri sahîh hadis râvîleridir" derken (*Mecmau'z-zevâid*, III, 277); Ebû Hüreyre rivayeti için "senedindeki Adiy b. el-Fadl metrûk bir râvîdir" açıklamasını yapmıştır (*Mecmau'z-zevâid*, X, 192). Elbânî ise hadisin "zayıf" olduğuna hükmetmiştir. Bkz. *Silsiletü'l-ehâdîs ed-daîfe*, 1. bsk. Mektebetü'l-ma'ârif, Riyâd, 1987, III, 277 (1140).

[107] Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, V, 13 (8017), VI, 237 (10794).

mümkündür. "*O ve kabilesi sizi, sizin göremeyeceğiniz yerden görürler*" ayetindeki[108] hüküm, şeytanın Allah'ın yarattığı hakikî şekil üzere bulunduğu hal ile ilgilidir.[109]

3. Şeytan mü'min için faydalı olacak şeyleri bilebilir. Ama asıl karakteri yalancılık olduğu için sözüne güvenilemez. Nitekim kıssada "Ben fakirim, sorumlu olduğum bir ailem var, beni bırak bir daha dönmeyeceğim" dediği halde, hurma aşırmak için tekrara dönmüştür. Diğer taraftan Ebû Hüreyre'ye, uyumadan önce okunan Âyetü'l-kürsî'nin, mü'min için şeytandan koruyucu bir zırh olduğunu söyleyerek doğru ve faydalı bir bilgi vermiş ve bu bilgi Hz. Peygamber tarafından (صدقك وهو كذوب) = "*Çok yalancı olduğu halde sana doğru söylemiş*" şeklinde doğrulanmıştır. Aynı ifade Muâz b. Cebel hadisinde (صدق الخبيث وهو كذوب) = "*Pis, çok yalancı olduğu halde doğru söylemiş*" şeklindedir. Söz konusu ayetleri okuyana şeytanın yaklaşamayacağı hususundaki hüküm, şeytan tarafından söylendiği için değil, Hz. Peygamber tarafından teyit edildiği için kesinleşmiş ve teşri' gerçekleşmiştir.

4. Cinler insanlarla onların dilleriyle konuşurlar ve onların yemeklerinden yerler.[110] Bu hususun delili, üç gece gelip Ramazan hurmasından çalması ve Hz. Peygamber'in (تعلم من تخاطب مذ ثلاث ليال يا أبا هريرة؟ ذاك الشيطان) = "*Üç geceden beri kiminle konuşuyorsun ey Ebû Hüreyre, biliyor musun? O şeytandır*" sözüdür.

5. Kıssada anlatıldığına göre, Âyetü'l-kürsî'yi yatağa girince uyumadan okuyan kişiye şeytanlar yaklaşamaz. Hadisteki lâfız (فإنك لن يزال عليك من الله حافظ ولا يقربنّك شيطان حتى تصبح) = *"Senin üzerinde Allah tarafından bir koruyucu bulunmaya devam eder ve hiçbir şeytan sabaha kadar sana yaklaşamaz"* şeklinde vârid olmuştur. Nefy edatından sonra (شيطان) kelimesinin nekre olarak kullanılması, hükmün şeytan türünün tamamını içermekte olduğunu gösterir. Rivayetin Muâz b. Cebel'den gelen lâfzında, "Âyetü'l-kürsî ile birlikte Bakara suresinin son ayetini (آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون) de sonuna kadar okuması gerektiği" ziyadesi yer almıştır.[111]

6. Önemli işlerde bilen kişilere danışılması esastır. Nitekim Ebû Hüreyre Ramazan hurmasından aşıran kişiyi Hz. Peygamber'e götürmek istemiş ve bu kararlılığını her defasında (لأرفعنّك إلى رسول الله) = "Seni kesinlikle Hz. Peygamber'e götüreceğim" sözüyle ortaya koymuştur.

7. Fıtır sadakası olarak toplanan malzemenin korunması ve dağıtımı için görevli belirlenebilir.[112]

8. Bildiği ile amel etmeyen kişiden ilim öğrenilebilir.[113]

9. Açlık sebebiyle yapılan hırsızlığa had cezası uygulanmaz. Hadiste çalınan hurmanın haddi gerektirecek nisaba ulaşmamış olması ihtimal dâhilinde olmakla

[108] A'râf 7/ 27.
[109] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 398; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 148; Ahmed Ömer Hâşim, *Kasasu's-sünne*, s. 155.
[110] İbn Hacer, aynı yer; Aynî, aynı yer.
[111] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 397; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 146.
[112] İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 398; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 148.
[113] Aynî, *Umdetü'l-kârî*, XII, 148.

birlikte, aç kaldığı için çalan kişinin özrü kabul edilir ve doğru söylediğine dair bir zan oluşursa ceza düşeceği gibi, suçun örtülmesi esastır.

10. Fıtır sadakası sonra dağıtılmak üzere, bayram gecesinden önce toplanabilir. Birinci maddede geçen "Hz. Peygamber'in gayba muttali olması" ile birlikte dokuzuncu ve onuncu maddelerdeki bu çıkarımlar, İbn Hacer tarafından ortaya konulmuştur.[114]

Buraya kadar dört hadis kıssasının kaynak değeri, muhtevası ve onlardan çıkarılabilecek sonuçlar hakkında değerlendirmelerde bulunduk. Anlaşılıyor ki, Hz. Peygamber bu kıssalarla sadece insanları eğlendirmek ve onlara hoş vakit geçirmek değil, özellikle "düşündürmek, yaşanmış tecrübelerden ders çıkarmak, iyi ve iyiliğe teşvik etmek ve kötülükten uzaklaştırmak" gibi yüce amaçları gözetmiştir. Bu durum, atıf yapmakla yetindiğimiz diğer hadis kıssaları için de geçerlidir.

"Çocuğunun ölme ihtimali karşısında kendi hayatını tehlikeye atan gerçek anne" ve "susuzluktan toprağı yalayan köpek için kuyuya inerek su çıkaran adam" rivayetleri,[115] çok kısa olmalarına rağmen dikkat çekici üslûpları, dinleyeni etkileyen olay örgüsü, duyguları harekete geçiren tasvir unsurları sayesinde, mesaj iletici yönü ön plânda olan kıssa örnekleri olarak hadis mecmualarında yerlerini almışlardır. Öyle sanıyoruz ki, bu kıssalarda annelerin gönüllerinde çocuklarına karşı hissettikleri şefkati vurgulamak, zahirde içinden çıkılamaz bir problemi çözme durumunda olan Hz. Davud'un kesin kanaate ulaşmak için ortaya koyduğu "hile stratejisini" düşündürmek, susuzluktan ölmek üzere olan bir hayvandan esirgenmesi haram olan merhamete teşvik etmek gibi hususlar, duyup-dinleyene ulaşması gereken mesajlar olarak düşünülmüştür.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Örnek olarak ele alıp incelediğimiz dört hadis kıssası, Hz. Peygamber'den sahîh senetlerle nakledilmiş, sahîh hadis mecmualarında yerlerini almış, sahîh ve sâbit rivayetlerdir. Bu gerçek, bizi Hz. Peygamber'in insanları eğitmek, iyi ve güzele yöneltmek, kötülüklerden uzaklaştırmak amacıyla kıssalar anlattığı sonucuna götürür. Bu bağlamda, "Ala tenli, kel ve âmâ" kıssasından, "ana-babaya iyi davranma, zinadan uzak durma ve işçi haklarına riayet etme" gibi amellerin başa gelecek felâketlerden kurtulmaya vesile olabileceği sonucu; "mağara arkadaşları" kıssasından, geçmişte sadece Allah rızası gözetilerek yapılan iyi işlerin vesile yapılarak dua edilebileceği sonucu çıkarılmıştır. Yine "borç alan kişinin deniz suyu üzerinden gönderdiği odun parçası" kıssasından "her türlü sebebe sarıldıktan sonra, işleri güvenerek Allah'a havale etmenin" sağlam bir davranış biçimi olduğu sonucuna; "Ebû Hüreyre ve cin" kıssasından, "cin ve şeytan taifesinin yapabilecekleri ve onlara karşı alınabilecek tedbirlerin neler olduğu" bilgisine ulaşılmıştır.

Hz. Peygamber'in hadislerinde ortaya konulan kıssalar, amaç ve üslûp bakımından, Kur'ân kıssalarına benzemektedir. Bu, onun, Kur'ân'ın ilk müfessiri ve ilk

[114] Bilgi için bkz. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, IV, 398; Aynı bilgi için bkz. Ahmed Ömer Hâşim, *Kasasu's-sünne*, s. 156.

[115] Rivayetlerin kaynakları için 43 ve 45 numaralı dipnotlara bakınız.

açıklayıcısı olması yönüyle, anlaşılabilir bir durumdur. Tamamı ibret alınacak derslerle dolu bu kıssaların bazısında insanlar, bazılarında melekler, bazılarında cin ve şeytanlar şahsiyet unsuru olarak ön plâna çıkarken, bazılarında hayvanlar kıssa kahramanı olarak kullanılmıştır. Bu tür unsurlara yer verilmiş olması, hadis kıssalarının gerçekliği bulunmadığı anlamına gelmez. Bu bağlamda, bu mütevazi çalışmamızla ulaştığımız sonuç, Hz. Peygamber tarafından anlatılan kıssaların büyük çoğunluğunun gerçek olaylardan alındığı yönündedir.

Bir kısım yüce hakikatler, anlaşılması zor kapalı meseleler, kıssalar aracılığı ile âdeta her kültür düzeyinden kişinin anlayabileceği biçimde tasvir edilmiş, tablolar halinde göz önüne getirilip sahnelenmiştir. Kıssa yoluyla ortaya konulan anlatım üslûbu, insan fıtratına en uygun yöntemlerden olduğu için, bu tarz, başta Tevrat olmak üzere diğer kutsal kitaplarda da benimsenen bir üslûp olmuştur.

Kıssa üslûbunun bu nitelikleri, hemen her din ve kültürden insan ve toplumun eğitimde ve özellikle ahlâkî ideallerin yaygınlaştırılmasında, onun kullanımını beraberinde getirmiştir. Elbette günümüz dünyasında eğitimcilerin, çocuklara dinî ve ahlâkî değerlerin kavratılmasında, bir terbiye yöntemi olarak bu kıssaların gerçek ve sahîh olanlarından yararlanmaları, çok uygun ve verimli olacaktır.

Geçen satırlarda da temas edildiği gibi, dinlediği kıssanın kahramanlarından kendi karakterine yakın bulduğu kişileri model seçip kendini onlarla özdeşleştiren insan, âdeta kıssayı yaşamaktadır. Bu bakımdan hadis kıssaları, özellikle çocukların ruhî ve zihnî gelişimleri için yararlanılması şart olan vasıtalardır. Her şeyden önce yapılması gereken, söz konusu kıssaların hadis uzmanlarının rehberliğinde Türkçe'ye çevrilip modern eğitim yöntemlerini de göz önüne alarak çağa uygun bir anlayışla yorumlanmasıdır. Ayrıca ortaya konan malzemenin "kısa film, çizgi film" gibi teknoloji ürünü araçlarla, özellikle çocuklara sunumu düşünülmeli, hatta CD'ler aracılığı ile çocuklar için kolay ve ucuz temin yolları sağlanmalıdır.

Ancak kıssaların din eğitiminde kullanılmasının, çok dikkat edilmesini gerektiren problemli yönleri de bulunmaktadır. Kabul edelim ki, günümüzde camilerimizde, örgün eğitim kurumlarında ve özellikle sivil toplum kuruluşu olarak faaliyet sürdüren dinî cemaatler arasında konuşulan din dili, kıssa kültürü açısından bazı problemleri barındırmakta ve bu bağlamda gönül yaralayıcı bir mahiyet arz etmektedir.

Bu itibarla seviyeye uygun kıssa seçimi, özellikle hadis kıssalarında anlatılış amacının tespiti, sağlıklı bir yoruma kavuşturularak sunumu gibi hususlar hayatî önemdedir. Bu bağlamda atılması gereken adımlar bulunmaktadır. Aksi halde özellikle dinî muhtevalı kıssalar, hurafe türü tutarsız bir din anlayışının oluşmasında büyük payı olan kötülük kaynağı metinler olmaya devam edeceklerdir.

BAZI HADİS KISSALARI ÜZERİNE MÜLÂHAZALAR

CONSIDERATIONS ON SOME HADITH STORIES

Muhittin UYSAL

The story word literally means to explain, to inform and to follow the foot-path, news and historical knowledge. In terminology means to move historical events which happened in the past to men who would live in future for the purpose of the lesson, admonition and encouraging to the goodness and removing from the badness. The stories are important from the standpoint of description and drawing a lesson from the historical events.

On the other hand, the story is one of the means for Prophet Muhammad in bringing round, interpretation and convincing. The books of Hadith narrated the stories at most. From these stories: story of multi-colored man, bald man and blind man; story of friends in a cave, story of Abu Hurayra and Devil, story of priest Curayc and mother, story of thirsty man and thirsty dog that licks soil land because of the thirst.

The majority of these stories are seeds for religious interpretation which is depending on the literary representation.

Key words: Prophet, Hadith, Stories of Sunnah, Education,

الملاحظات في بعض قصص الحديث

القصة في اللغة بمعنى الإفهام والإخبار وتتبع الآثار والخبر والمعرفة التاريخية. وفي مجال العلوم الدينية بمعنى نقل الأحداث التي وقعت في الماضي إلى الأجيال القادمة للعبرة والترغيب في الخير والترهيب عن الشر. إن القصص لها أهميتها من ناحية تصوير الأحداث التاريخية والعبرة منها.

ومن ناحية أخرى فإنّ القصة إحدى وسائل النبي محمد عليه السلام في و الإرشاد والإقناع والدعوة إلى الهداية. وقد نقلت كتب الحديث قصصا كثيرة ممّا قصه النبي محمد عليه السلام وحكاه. منها: قصة الأبرص والأقرع والأعمى، وقصة أصحاب الغار، وقصة أبي هريرة والجن، وقصة جريج الراهب والأم، وقصة الرجل العطشان والكلب الذي أكل الثرى من العطش. وإن كثيرا من هذه القصص نواة لشرح ديني يعتمد على التمثيل الأدبي

ŞAİR MİRZE ELEKBER SABİR'İN *HOPHOPNÂME*'SİNDEKİ GÖZLEMLERİNE DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM

Şâirem asrımın âyinesiyem,
Mende herkes görür öz kaş gözünü;
Nasıl ki, dün "birisi" bakdı mene ,
Gördü aynada ancak özünü.[1]

Hayri ERTEN
Yrd. Doç. Dr., Selçuk Ü. İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Öğretim Üyesi

GİRİŞ

Din-toplum münasebetlerini kendine mevzu edinen Din Sosyolojisi, sadece aktüel dinî yaşamla ilgilenmemekte, toplumların tarihindeki dinî tezahürlerini incelemeyi de önemli görmektedir.[2] Bu bağlamda toplumların tarihsel periyotlarıyla alâkalı veri toplamak için dolaylı gözlemde bulunmak lüzumlu bir hal almaktadır. Bu çeşit gözlemde bulunabilmek için önemli data kaynaklarından biri de yazılı kaynaklardır. Anılar, kısa hikâyeler, piyesler, şiirler ve benzeri edebî eserler, toplumun aynalarıdır ve bunlar doğrudan doğruya sosyal sorunlardan ilham almaktadırlar. Öyle ki bazılarının hiç kuşku götürmeyecek kadar belgesel değeri vardır. Toplumun sosyal hayatıyla ilgili değilmiş gibi görünen ve zannedilen edebî eserler dahi toplumdaki belirli anlayış ve düşüncelerin anlaşılmasını temin edebilmektedirler.[3]

1862 yılında Azerbaycan'ın Şamahı şehrinde dünyaya gelen ve 1911 yılında aynı şehirde vefat eden Mirze Elekber Sabir ve O'nun şiirleri de dönemin toplumsal hayatından ilginç kesitler sunmaktadır. Mirze Elekber Sabir, XIX. yüzyılın son onlu yılları ile XX. yüzyılın ilk on yılındaki zaman periyodunda, özellikle içinde yaşadığı toplumun sosyal ve dinî yaşamını âdeta bir ayna gibi şiirleriyle günümüze yansıtmaktadır. Şair bu durumu yukarıda verdiğimiz şiiriyle, kendisi de veciz bir şekilde dile getirmektedir.

Şiirler genelde duygusal hisleri veya fikirleri dile getirirken Sabir'in şiirlerinin neredeyse tamamı toplumsal gerçeklerle alâkalıdır. Halk içinde yetiştiği ve halkla hemhal olduğu için şiirlerini gözlemleri sonucunda yazmıştır.[4] Sabir, Anadolu'daki çağdaşı Mehmet Akif'in yaptığı şekilde âdeta topluma çevrilmiş bir fotoğraf

[1] Mirze Elekber Sabir, *Hophopnâme*, Baki: Turan Neşrler Evi, 2002, s. 267.
[2] Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*, 6. bsk., İstanbul: İnsan Yay., 2003, s. 80.
[3] Maurice Duverger, *Metodoloji Açısından Sosyal Bilimlere Giriş*, Çev.: Ünsal Oskay, 5. bsk., Ankara: Bilgi Yayınevi, 1999, s. 107-108.
[4] Vaqıf Sultanlı, "Milletin Vicdan Sesi", *Hophopnâme*, Baki: Turan Neşrler Evi, 2002, s. 3-6.

objektifi gibi[5] gerçeklerin peşinde olması sebebiyle realist bir düşünür, gözlemci ve şair olarak değerlendirilebilir. Sabir'in bu şiirlerinde sosyal gerçekleri ifade etmesi için mülâkat ve katılma tekniğinden istifade ettiğini söylersek yanlış olmayacaktır. Şiirlerini genelde tenkitçi bir üslûp ile yazmıştır. Sabir, toplumda ne gözlemlediyse ve ne tespit etti ise âdeta toplum dışından birisiymiş gibi onları şiirlerine yansıtabilmiştir. Sabir'in çağdaşlarından Abdulla Şaiq'ın onun şiirleri hakkındaki düşünceleri bunu açıkça ortaya koymaktadır. "*Sabir, Azerbaycan hayatında kaleme almadığı bir nokta bırakmadı, hepsine nüfuz ederek canlı ve manalı şekilde gösterebildi. Manzumeleri (şiirleri) baştanbaşa canlı tiplerin timsalleridir. Tasvirlerinde ifrat ve tefrite yol vermez; hakikati olduğu gibi canlandırır.*"[6]

Bu bağlamda Sabir, zaman zaman geleneksel kültür ve din anlayışına sahip insanlar tarafından dışlanmış, hatta kâfir ithamlarıyla da karşılaşmıştır. 1936 yılında Sabir'in vefatının 25. yıl dönümünde edebiyatçı ve tenkitçi Ali Nazım, "*Doğrudur, Sabir tekfir olunur, boykot edilir, incitilir, ölüme sevk olunurdu. Lâkin hepsi anlıyordu ki Sabir doğrucudur, doğru yazar ve hakikati gösterir*"[7] ifadeleriyle Sabir'in gözlemciliğine ve gözlemlerinde elde ettiklerini objektif şekilde dile getirdiğine ve bize yansıttığına dikkat çekmektedir.

Muasırlarından Ali Fehmi, "Sabir, vicdanlı, namuslu bir zatı muhterem olduğu halde bazı efendilerin, ahundların gayrı meşru işlerini tenkit ettiğinden herkes Tolstoy ve Spinoza'yı tekfir eder gibi onu da tekfir ettiler"[8] şeklindeki sözleriyle, gözlemleri sonucunda elde ettiklerini yazan bir düşünürün toplum içerisinde karşılaştığı durumu bize tasvir etmektedir. Sabir'in bu tutumundan dolayı mollaların onun kabrinin üstünde dua etmediği, onu dinsiz saydıkları için cenaze namazını dahi kılmak istemedikleri belirtilmiştir.[9]

Toplumda olanları müşahede etmeye çalışan Sabir, özellikle döneminde var olan aksaklık ve kusurları şiirlerinde işleyerek hem içinde yaşadığı toplumu uyarmış, hem de o dönemi, belki de başka kaynak ve belgelerde yer almayan açıdan günümüze yansıtmıştır. Muasırlarından Tağı Şahbazî'nin "*Onun şiirleri cemiyetin bütün noksan ve kusurlarını saf ayna gibi özünde aksettirir*"[10] sözü, Sabir'in şiirlerinin toplumsal araştırmalar için önemli veri kaynakları olduğuna işaret etmektedir.

Geleneksel toplumlarda kalıplaşmış inanç, tutum ve davranışların dışına çıkabilmek, tenkit edebilmek veya yanlışlıklarını ifade edebilmek oldukça güçtür. İlâhî uyarıcı ve yol gösterici peygamberler dahi toplumlarına onların inanç, tutum

[5] Mehmet Bayyiğit, "Mehmet Akif'te Din ve Toplum Sorunu", *Selç. Ünv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 8, Konya, 1999, s. 53.

[6] Abdulla Şaiq, "Sabir", *Muasırları Sabir Hakkında*, Drl. Abbas Zamanov, Baki: Azerbaycan uşak ve Gençler Edebiyatı Neşriyatı, 1962, s. 92-93.

[7] Abbas Zamanov (Drl), *Sabir ve Muasırları*, Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyatı, 1973, ss. 3-4.

[8] Ali Fehmi, "Veqieyi-Dilsuz", *Muasırları Sabir Hakkında*, s. 38.

[9] Mehdi Bey Hacınski, *Muasırları Sabir Hakkında,* ss. 34-35.

[10] Tağı Şahbazî, Sabir'in Hatırası", *Muasırları Sabir Hakkında*, s. 62.

ve davranışlarındaki yanlışları gösterip hakikatleri anlatırken, büyük işkence ve eziyet ile karşılaşmışlar ve ataların dinine karşı çıkan kimseler, hatta meczuplar olarak nitelendirilmişlerdir. Sabir de toplumda var olan ve yaşanan yanlış ve noksanlıkları dile getirdiğinde döneminin çıkarcı zenginleri ve din liderleri tarafından dışlanmış ve kâfir olmakla itham edilmiştir.

Sabir'in içinde yaşadığı toplum, ilimsizlik ve eğitimsizlik içinde, yeni okullara ve onların eğitim-öğretim metot ve yöntemlerine karşı çıkan dinî bilgiden yoksun mollaların çoğunlukta olduğu, toplumu gerçek manada aydınlatmaya çalışan aydınların ise tekfir edildiği, zenginlerin fakirlere ilgisiz kaldığı ve köylülerin ağaları tarafından ezildiği yaşam tarzı şekline sahip bir cemiyet olarak tasvir edilmiştir.[11]

Sabir, bu sosyo-kültürel yapı içerisinde var olan yanlışlıkları ve kusurları halka göstermek, onları aydınlatmak ve onları düşünmeye davet etmek için şiirlerinde hiciv ve istihza üslûbundan faydalanmıştır. Ancak Sabir'in yaşadığı geleneksel toplum anlayışı içerisinde uyarılarda bulunması ve farklı düşünceleri ifade etmesi kolay olmamıştır. Bu konuda çok mücadele vermiştir. Şair, döneminde zenginleri, ağaları ve özellikle ehliyetsiz ve bilgisiz mollaları (din bilginlerini) Mehmet Akif gibi[12] eleştirmiş hatta onları ilmin, toplumsal hoşgörünün, samimi dindarlığın ve ahlâkın önünde engel olarak gözlemlemiştir.[13]

Şair bu ikaz ve fikirleriyle, döneminde ve günümüzde Azerbaycan halkını ise etkilemiş ve halk tarafından sevilmiştir.[14] A. Şaiq, "*zamanında hiçbir şair kendisini büyük Sabir kadar halka sevdirmemiştir*"[15] diyerek halkının Sabir'i ne kadar sevdiğini ve ondan etkilendiğini vurgulamıştır. A. Sehhet de "*Sabir Efendi, milletinden ötürü çalışırdı. O, aşık idi. Ten (asılsız söz ve karalamalar) ve lânetlemelerden tekfir ve tahkirlerden, yağış gibi üstüne yağan töhmet ve nefretlerden dolayı asla geri durmayıp öz işine sabır ve azimle devam etti ve sevgili milletine hizmetten bir an geri durmadı*"[16] sözleriyle Sabir'in milletini ve toplumunu ne kadar önemsediğini ortaya koymaktadır.

Mirze Elekber Sabir'in toplumu için ne anlama geldiğini düşünür A. Sehhet, *"Sabir'in vefatı millet için öyle bir felâkettir ki, onun ağrısını millet kendi vücudunda daha sonralar anlayacaktır"*[17] diyerek ifade etmiştir. Günümüzde Azerbaycan'da yaşayan orta yaş grubu insanlar ve düşünürlerin bir kısmı, ateizmi düşüncesinin merkez noktalarından birisine yerleştiren Sovyetler Birliği İttifakı'nın, Sabir'in ehliyetsiz din bilginlerini, folklorik ve içselleştirilmemiş şekildeki dindarlık

[11] Ruhullah Ahundov, "Türk Halk Şairi Sabir", *Sabir ve Muasırları*, s. 198.

[12] Abdullah Tüylü, *Mehmet Akif Ersoy Şerlerinde Sosial Meseleler*, Bakü: Kısmet, 2005, ss. 58-59.

[13] Aynı yer.

[14] M. Etimad, "Sabir'in Ruhuna", *Muasırları Sabir Hakkında*, s. 112.

[15] Abdulla Şaiq, "İmzasız Mektuplar", *Sabir ve Muasırları*, s. 31'den nakil. *Edebiyatımız Hakkında Maarif İşçisi Jurnali*, Aprel, 1927, No 4, s. 51.

[16] A. Sehhet, "Sabir", *Muasırları Sabir Hakkında*, s. 49-50.

[17] Drl. A. Zamanov, *Sabir ve Muasırları*, s. 46'dan nakil Abbas Sehhet, "Kara Haber", Malumat, 19 İyul 1911, No 16.

yaşayışını eleştirmesini fırsat bilip, şairin İslâm'ı tahkir ettiğini ileri sürerek onu din aleyhtarı gibi göstermeye çalıştığını dile getirmektedirler.

Muasırlar tarafından haksızlıklara karşı mücadele eden, samimi eğitimci, filozof ve inkılâpçı olarak[18] değerlendirilen Sabir, halkın içinden birisi olarak, gördüklerinden ve yaşadıklarından elde ettiği tespitler neticesinde ortaya koyduğu eleştirilerle İslâm'ı değil; Müslümanları ve onları bilgilendirdiklerini iddia eden ehliyetsiz din liderlerini tenkide tâbi tutmuş ve ıslah etme noktasında çaba sarf etmiştir.[19] Şiirlerinden bunu açıkça anlamak mümkündür.

a) Araştırmanın Konusu, Önemi, Amacı ve Metodu

Girişte tanıtmaya çalıştığımız bir toplum düşünürü, gözlemcisi, uyarıcısı ve önderi olarak niteleyebileceğimiz şair M. E. Sabir'in şiirleri *Hophopnâme*[*] isimli bir kitapta toplanarak yayımlanmıştır. Araştırmamız Sabir'in bu kitabındaki şiirlerinde dile getirdiği toplumun dinî yaşamından izlenimlerini konu edinmekte ve bu izlenimlere din sosyoloji açısından bir yaklaşımda ve değerlendirmede bulunmaya çalışmaktadır.

Azerbaycan kültür ve medeniyet açısından bize en yakın ülkelerden birisidir. Yetmiş yıl kadar Sovyetler Birliği'nin yönetiminde kalmış olsa da Azerbaycan ile Türkiye'yi sosyo-kültürel bakımdan birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Günümüzde de "bir millet iki devlet" anlayışı ile kardeşlik duygusu canlılığını korumaktadır. Bu bakımdan Sovyetler Birliği işgali öncesi entelektüel seviyede ateizm öğretisi çerçevesinde seküler bir dünya görüşü tecrübesinin yaşanmadığı[20] ancak, batılılaşma rüzgârlarının da estiği bir dönemde Azerbaycan'daki toplumun dinî yaşayışının tespit edilmesi, hem Müslüman Türk toplumunun iyi anlaşılmasına, hem de aynı dönemde ülkemizdeki din-toplum münasebetiyle mukayesesine katkı sağlaması bakımından önemlidir.

Geçmişi gözlemleyip onu iyi anlamak, geleceğe daha iyi bakmak, ilerlemek ve gelişmek anlamına gelmektedir. Bu bağlamda amacımız, 1920'li yıllar öncesi Azerbaycan'daki dinî yaşamın ülkemizdeki ile ortak noktalarının ve varsa ayrılıklarının tespitine katkı sağlamaya çalışarak bilim dünyasına ve milletimize hizmet etmektir.

Araştırma konumuz, Azerbaycan'ın geçmiş bir tarih periyodunda[*] şair ve mütefekkir Sabir'in şiirlerinde dile getirdiği dinî yaşamla ilgili olduğu için, şiirler

[18] Yusuf Vezir Çemenzeminli, "Sabir", *Muasırları Sabir Hakkında*, 1962, s. 69.

[19] Tağı Şahbazî, bu aydın ve mollaları yalnız kendi menfaatlerini düşünen fırıldakçılar olarak nitelendirmiştir. Bakınız Tağî Şahbazî, a.g.m., s.104.

[*] Bu şiir kitabı, ilk olarak hemen hemen Osmanlıca diyebileceğimiz alfabe ile yayınlanmıştır. Daha sonra Kril alfabesiyle ve Azerbaycan'ın bağımsızlığını ilan etmesinin ardından da Latin harfleriyle basılarak birkaç defa yayımlanmıştır.

[20] Bkz. Abdulvahap Taştan, "Azerbaycan'da Sosyo-Kültürel Değişme, Din ve Dinsel Canlanma", *Bilig-Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı 25, Bahar, Ankara, 2003, ss. 1-39.

[*] Bu periyot doğal olarak şairin yaşadığı (1862-1911) yılları içermektedir.

üzerinde metin taraması tekniğiyle dolaylı gözlemde bulunulmaktadır. Elde edilen veriler, farklı toplumsal ve tarihsel süreçlerin ürünü olan teorik kuram ve genellemeler de çalışmada belirleyici kriterler olarak ihmal edilmeden değerlendirilip sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır.

Toplumsal yapının temel kurumlarından biri olan din ile toplum karşılıklı olarak sürekli münasebet içerisindedir. Din ve toplum bu bağlamda birbirlerinden müspet veya menfi şekilde etkilenmektedirler. Her dinin bir dünya görüşü olup, benimsendiği toplumun yapılanmasında, sosyal ilişkilerin teşekkülünde, toplumun gelişmesinde, değişmesinde veya durağanlaşmasında fonksiyonel olabilmektedir. Aynı şekilde diğer toplumsal olgu ve sosyal şartlar da din üzerinde tesirli olabilmektedir. Dolayısıyla çalışmamızın ilgili döneminde de bu ve benzeri durumlara rastlamanın mümkün olacağı varsayımından hareketle, Sabir'in *Hophopnâme* isimli kitabında yer alan şiirlerindeki gözlemlerinde aşağıdaki soruların cevapları tespit edilmeye çalışılmıştır.

Toplumsal yapı ve sistemin önemli dinamiklerinden birini teşkil eden sosyal yardımlaşma çalışmanın ilgili olduğu dönemde Azerbaycan'da fonksiyonel midir?

Dinî guruplaşmalar var mıdır? Ve bu guruplar arasında çatışma eğilimleri mevcut mudur?

Din liderleri (mollalar) ile halk arasındaki ilişki nasıldır?

Din düşünürlerinin ilme ve gelişmelere karşı tutumları ne yöndedir?

Sosyo-kültürel yapı ve ilişkiler, dönemin dünya görüşünü, zihniyet ve ahlâk anlayışını etkilemiş midir?

Din sosyolojisinin ilgilendiği ve araştırdığı unsurlar içerisinde yer alan yukarıda ele almaya çalıştığımız konuların şair M. E. Sabir'in şiirlerindeki dinî yansımalarını incelemek gerekli ve önemli hale gelmektedir.

b) Şair Sabir'in Sosyal Yardımlaşma İle İlgili Gözlemleri ve Değerlendirmeleri

Genelde sosyal yardımlaşma, özelde özellikle ihtiyaç sahiplerine iktisadî bakımdan yardımcı olma tutum ve davranışının sosyo-ekonomik, sosyo-kültürel ve psikolojik açıdan işlevi, birçok bakımdan yoksunluklar içinde bulunan kimselerin bir çatışma ve gerilim ortamına düşmeden toplumsal bütünleşmelerine yardımcı olmaktır. Başka bir ifade ile toplumun işleyişine ve devamına önemli ölçüde katkı sağlamaktır. Bir ferdin saadet ve felâketi toplumun diğer üyelerini de etkileyecektir. Yardımlaşma duygusunu kaybeden toplumların ayakta kalması söz konusu değildir.[21]

[21] Hüsamettin Erdem, *Ahlâk Felsefesi*, 2. bsk., Konya: Hü-er Yay., 2003, s.166.

Sosyal yardımlaşma olgusu hemen hemen bütün dinlerde teşvik edilmektedir. Özellikle İslâm dini sıkıntı ve ihtiyaç içinde olanlara yardım etmeyi,[22] kimsesiz ve yetimleri korumayı emrederek[23] onların toplumda negatif rollerde bulunmalarını istememekte; aksine topluma katkı sağlamalarını temin etmektedir.

Din, sosyo-kültürel çevrenin unsurlarının şekillenmesini kaçınılmaz olarak daima etkiler ve sosyal çevrenin dinle ilgili olmayan unsurları da dinî yaşama tesir eder.[24] Din her zaman ve her tarihsel durumda içinde bulunduğu daha geniş kültürün belirli sosyal normları, değerleri ve sembolleriyle ilişki içindedir. Bu bağlamda M. E. Sabir, yaşadığı süreçte içinde bulunduğu toplumun sosyal yardımlaşma olgusunu gözlemleyerek dinin öngördüğü sosyal yardımlaşma şeklinden ortaya çıkan sapmaları hiciv üslûbuyla dile getirmiştir.

Dinî bayramlar, sosyal yardımlaşma ve bütünleşme açısından duygu, tutum ve davranışların en öne çıktığı anlar olup, toplumsal hayatın diğer unsurlarına çeşitli düzeylerde etki eden, dinî tecrübenin pratik boyutunda önemli noktaları oluştururlar. Öznel dinî tecrübe ile sosyal dinî yaşantının neşeli ritminin bir arada yükseldiği bu anların, dinî açıdan da, sosyo-kültürel bütünleşme açısından da göz ardı edilemeyen neticeleri vardır.[25] Ancak bu neşeli ritmi aynı tarz ve derecede inananların tamamında veya her zaman diliminde toplumlarda görmek mümkün olmamakta, zayıflamalar veya sapmalara rastlanabilmektedir. Şair de bayramların bu hususta arzu edilen manada hakiki fonksiyonlarından uzaklaştığını, molla ve zenginlerin sadece para kazandıkları için sevindiklerini ama sevinmeyenlerin ve utananların, sıkıntı çekenlerin, üzülenlerin bayramda çocuklarının karşısına çıktıklarında yine fakirlerin olduğunu gözlemlemiş, dolayısıyla mevzu bahis dönemde zengin tabaka ile fakir tabaka arasında bir uyuşmazlık ve çatışmanın mevcudiyetini şiirinde dile getirmiştir.

Ey döken mollaların kamına şerbet, novruz![*]
Eğniyalarla kuran meclisi-işret[*]*, novruz!*
Sende herkes sevinir, bes (acaba) niye ancak fügera
Çekir evlâdını görünce hecalet (mahcubiyet), novruz?![26]

[22] *Kur'ân-ı Kerîm*, 5/2.
[23] *Kur'ân-ı Kerîm*, 4/6.
[24] Phil Zucherman, *Din Sosyolojisine Giriş*, Çev.: İ. Çapçıoğlu-H. Aydınalp, Ankara: Birleşik Kitapevi, 2006, s. 154.
[25] Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, Çev.: Ünver Günay, Kayseri: Erciyes Ünv. Yay., 1990, ss. 47-48.
[*] Novruz, her yıl Mart ayının 21'inde kutlanan Türk bayramı (Ergenekon Bayramı); baharın girdiği gün, bahar bayramıdır. Bkz. Seyfettin Altaylı, *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, C.II, İst: M.E.B., 1994, s 921.
[*] "Zenginlerle din adamı meclisi oluşturan"
[26] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 258.

Müslüman toplumlarda sosyal yaşama hareketlilik ve neşe getiren bayram hazırlıkları ve alış-verişler, genelde bayram öncesinde yapılmaktadır. Bayram günlerinde ise doğal olanı, akrabaların, konu-komşunun ve dostların ziyaret edilmesi, onların hal hatırlarının sorulması ve gönüllerinin alınmasıdır. Sabir, yaşadığı dönemde Ramazan Bayramı'nın bu esas işlev ve anlamın dışına kaydığını "Taziyaneler" isimli şiirinin bir dörtlüğünde ifade etmektedir.

Bakılı deyir ki:
Ramazan eydinin (bayramının) icrasını herçend (lâkin) bize
Hezeratı-ülema birce gün elam (ilîn) etti;
Biz o bir günde de açtık dükkân, aldık, sattık,
Ancak onlar kara mehluk ile bayram etti.[27]

Sabir şiirinde, ulemanın Ramazan Bayramı'nı bir gün ilân ettiğini, bu bir günü de esnaf ve halkın ticaret ve alış verişle geçirdiklerini dolayısıyla Ramazan Bayramı'nın toplumsal yaşamda esas fonksiyonundan uzaklaştığını Bakülü bir kimsenin dilinden söyleterek ortaya koymaktadır.

Müslümanların sosyo-kültürel çevresiyle irtibat halinde olması, yakın çevresiyle ilişki kurması, çevresinde olup bitenlere bigâne kalmaması ve fakir fukaranın halini bizzat hissetmesi gerekmektedir.[28] İslâm'ın bu prensibinin farkında olan M. E. Sabir, Müslümanların, sosyo-kültürel yaşamın içerisinde bunu unuttuklarını, ancak kendilerine bu hassasiyeti daha yoğun hatırlatan Ramazan ayında yardım ve ziyaretleri hatırladıklarını, ama bunda da çok samimi olmadıklarını ifade etmiştir.

Bu sebepten bir ili biz de iki pay ederik:
Bir payı on bir, ikinci payı bir ay ederik,
Bir ayı lebleli-kişmiş yeyib oxgay (sevinç) ederik,
On bir ay nale (feryat) çekib, ağlayıb ah-vay ederik,
Çünki bu eyd (bayram) biz İslâm'da ezemdir (uludur), emu!
Bu bir ayda geyinib sallanırık behcet (sevinç) ile
Elli elli olarak ev gezerik işret (din adamı) ile,
Girerik her eve, her menzile cemiyyet ile,
*İçerik çay, yeyerik hil noğulu** *lezzet ile,*
Çok da ev sahibinin iş-gücü dirhemdir, emu![29]

[27] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 260.
[28] İzzet Er, *Din Sosyolojisi,* Ankara: Akçağ Yay., 1998, s. 191.
* "Hil-noğulu", zencefilgillerden tropik, yuvarlak bir bitkinin üstü pütürlü şekilde şekerli hali.
[29] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 247.

Sabir yukarıdaki şiirinde, Müslümanların yılın on iki ayından on birini bir tarafa, bir ayını da diğer tarafa koyarak iki kısma böldüklerini, on bir ayda yoksulluk, sıkıntı ve ihtiyaç içinde feryat edip, ah vah ettiklerini sadece Ramazan ayında ve Bayramında giyinip, eğlendiklerini, ziyarette bulunup yiyip-içtiklerini, ancak fakir ev sahiplerinin de ikramlarını borç yaparak temin edebildiklerini, ziyaret esnasında borç hesaplamakla meşgul olduklarını, dolayısıyla zenginlerin ve varlıklı insanların toplum içerisinde üzerlerine düşeni hakkıyla ve samimiyetle yerine getirmediklerini vurgulamaktadır.

M. E. Sabir'in kardeşinin oğlu, şairin yaşadığı Şamahı şehrinde durumu iyi olan ve itibar sahibi hep kendi statüsündeki kimseleri Ramazan ayında iftara davet eden bir kişiyi, fakir ve yemek bulamayan insanları iftara davet etmesi için uyardığını ve bundan sonra o kimsenin bu talebe uyduğunu hatıralarında nakletmektedir.[30] Ekonomik bakımdan toplumun üst tabakasında yer alan varlıklı insanların yardımlaşma konusundaki zihniyetlerini tutum ve davranışlarını şair "Mahi Ramazandır" isimli şiirinin mısralarında daha net şekilde ortaya koymaktadır.

Sail, kapıdan bakma bize, pis göz atarsan!
Çok kankıma (yalvarma), durram (uzaklaştırırım), ele vurram ki, batarsan!
Ruzi (bereket) sene her yerde mükedderse çatarsan!
Bir şey eline keçmese, sen aç da yatarsan!
    Biz nazü niem (bolluk) ehliyik, ehsan da bizimdir!
    İhsan da bizimdir, şeref ü şan da bizimdir!
Sabr eyle hele, yağlı karınlar dolar ise,
Dövrede (sinide) pilav kalmağa imkân olar ise,
Ger (eğer) sür-sümüyünden (büyük-küçük kemiklerden) bu taamın kalar ise,
Bir şey yetişer hem sene kısmet olar ise,
    Şimdi helelik (şimdilik) süfre de, kazğan da bizimdir!
    Şerbet de bizim, kâse de, fincan da bizimdir!
Sen her kapıda min kere yahu da deyersen,
Bir köhne libas olmasa, cecim (kilim) de geyersen,
Bir paslı çörek düşse yavansız da yeyersen,
Ger düşmese, aç kalmağı da meşk eleyersen,
    Biz möhteremik, nimeti-elvan da bizimdir!
    Kaymak da bizim, kahve de, kelyan[*] da bizimdir![31]

[30] Zeynalabdin Tahirzade, "Emim Hakkında Hatirelerim", *Sabir ve Muasırları*, Abbas Zamanov (Drl), Baki: Azerbaycan Dövlet Neşriyatı, 1973, ss. 266-267.
[*] Tömbeki içmek için kullanılan cihaz.
[31] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 212.

Yukarıdaki şiire baktığımız da zengin insanların, İslâm dininin tavsiyelerini dikkate almayarak, kapılarına gelen ihtiyaç sahiplerini ve fakirleri kapıdan uzaklaştırmaya çalıştıklarını, hatta dövmekle tehdit ettiklerini anlamaktayız. Ayrıca zenginlerin menfaatlerine uygun geldiği için kaderci ve tamamen pasif bir zihniyet anlayışıyla, nasip ise, bereketin ve iyiliklerin yoksullara ulaşacağını, aksi takdir de zaten aç kalmaya ve aç yatmaya alışkın olduklarını, onlara sabrı tavsiye ettiklerini, şayet kendi varlıklı sofra arkadaşlarından geriye artık bir şeyler kalırsa onlara nasip olacağını, eski elbiseler giymelerini, o da yoksa kilim gibi şeyleri örtünmelerini ve paslı bir çöreği de yavan şekilde de olsa yiyebileceklerini düşündükleri ve şanın, kaynayan kazanın, mükellef sofraların, çeşit çeşit nimetlerin ve keyif kahvesinin sadece kendilerine ait olarak gördükleri vurgulanmaktadır. Dolayısıyla şairin gözleminde, zengin Müslümanların topluma karşı olan sorumluluklarını yerine getirmedikleri, fukara ve yardıma muhtaç insanların topluma katılmalarına yardımcı olmadıkları, onların toplumda olumsuz rollerde bulunmalarına mâni olmadıkları ve böylece toplumsal dayanışma, kardeşlik ve bütünleşme konusunda işlevsiz kaldıkları anlaşılmaktadır. Gerçekte, bir toplumun fakirleri, o toplumun varlıklı insanlarından yardım görmez ve yararlanmaz ise, öyle bir toplumun bütün fertleri arasında samimi ve ciddi bir birliğin ve bütünleşmenin teşekkülü ciddi sıkıntılara maruz kalacaktır.[32]

Sosyal bütünleşme ve kaynaşmaya Kurban Bayramı'nın önemli katkısının olduğu bilinen bir gerçektir. Toplumdaki kardeşlik, yardımlaşma ve dayanışma ruhu bu günlerde daha canlıdır. Kurban Bayramı'nın, özellikle fakirlerle zenginler arasındaki ilişkilerin sürdürülmesi, ihtiyaç sahibi kimselerin toplum tarafından unutulmadıklarının onlara hissettirilmesi ve sosyal yaşamlarını idame ettirmelerine katkı sağlayarak topluma kazandırılması gibi pek çok açıdan sosyal işlevi bulunmaktadır. İslâm dini, inananlarına Allah için kestikleri kurbanları ihtiyaç sahipleriyle paylaşmalarını istemektedir. Ancak usta şair Sabir, hiciv üslûbuyla döneminin zengin Müslümanlarının dinî öğretinin tersine davrandıklarını aşağıdaki mısralarda seslendirir.

Bayram olcak şövketliler, şanlılar,
Dövletliler, pullular (paralılar), milyanlılar,
Tir (direk) boyunlar, şiş karınlar, canlılar
  Kurban kesir Helilüllah eşkine,
  Fekir sual edir Allah eşkine.
İki konşu birbirinin milleti,
Her ikisi bir peygamber ümmeti
Biri kesir kurban, bişirir eti,

[32] Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, *Külliyat Dinî ve İctimaî Makaleler*, Sadl.: Ferhat Koca, Ankara: Ankara Okulu, 2002, s. 348.

Bayram edir Helilüllah eşkine,
O biri de bakır Allah eşkine.

....

Görürsen mi bizim Hacı Pirini,
Paylamayır etin ondan birini,
Konşu sorur barmağının kirini,
Hacı yeyir Helilüllah eşkine,
Yatır, şişir, köpür Allah eşkine.[33]

Sabir, yukarıdaki şiirinde, ekonomik bakımdan üst tabakada yer alan zengin ve varlıklı kimseleri, şöhret ve itibar sahibi olanları, hep kendilerini düşünen, fakir fukarayı gözetmeyen, aynı millet ve dine mensup olmalarına rağmen Kurban Bayramı'nda ihtiyaç sahibi kimselerle kurbanlarını paylaşmayan toplum üyeleri olarak tanımlamakta ve fakir komşuların Kurban Bayramı'nda dahi yine et yiyemediklerini belirtmektedir. Günümüzde yapılan bir araştırmada da benzer şekilde dinî uygulamaya pek bağlı kalmaksızın kurbanın ihtiyaç sahiplerine dağıtılmasından ziyade, ailenin kendi ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik olarak tüketildiği tespit edilmiştir.[34] Dolayısıyla bu tespitler, yardımlaşma konusunda gerek insanî, gerekse dinî değerleri tamamen içselleştirmeyen ve onları bir kenara bırakarak, paylaşma duygu ve tutumlarından yoksun kalan insan ve Müslüman tipine farklı dönem ve coğrafyada da olsa rastlanılabileceğine işaret etmektedir.

Gözlemci ve mütefekkir Sabir, yaşadığı toplum içerisinde insanların, menfaat ve paralarını imandan ve dinî değerlerinden daha önemli gördüklerini ifade etmektedir.

Pulu (parayı) ancak yaraşır çinleyesen (biriktirirsin) senduke,
Ne (niye) ki, harc eyleyesen millete, dindaşa, ete!

Öyle zehlem gedir,♣ Allah da bilir, milletden,
Oluram süst adı gelcek♣, dönürem daşa, ete!

Adı puldursa pulun, leyk (lâkin) özü can yongarıdır,♣
Vemek olmur kohuma (akrabaya), konşuya, kardaşa, ete!

33 Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 280.
34 Celalettin Çelik, *Şehirleşme ve Din*, Konya: Çizgi, 2002, s. 238.
♣ Hiç hoşlanmıyorum.
♣ "Oluram süst adı gelcek" bir deyim olarak "donup kalmak" şeklinde anlaşılabilir.
♣ "Özü can yongarıdır" ifadesi paranın kıymetli olduğu anlamınadır.

Vererem dinimi, imanımı, amma pulumu
Vermerem "Behlûl" ağa, arkayın (emin) ol, aşa, ete![35]

İslâm dininde muttaki insanların vasıfları arasında, kazanılan mal, mülk ve rızklarından diğer uygun insanlara karşılığını sadece Allah'tan bekleyerek bağışlamaları da sayılmaktadır.[36] Bir Müslüman toplum üyesinden normalde beklenen de budur. Ancak inananların bu dinî değerlere aynı seviyede bağlı kalması, insanın var olma ve bu dünyaya gönderilme sebebine uygun değildir. Müminler, sosyo-kültürel, ekonomik, siyasî, coğrafî ve psikolojik yaşam şartlarının etkisiyle dinî öğreti ve değerleri benimsemekte ve yaşama geçirmekte farklılaşmaktadırlar. Söz konusu dönemde de şair yukarıdaki şiirinde zengin Müslümanların parayı, milletleri, din kardeşleri, akraba ve komşuları için harcamadıklarını ve parayı dinden ve imanlarından daha çok önemsediklerini ve değer verdiklerini, paranın sade ve sadece biriktirilmesi gerektiği şeklinde bir zihin ve ahlâka sahip olduklarını ve de öyle davranarak "cimri insan" tipine katkıda bulunduklarını vurgulamaktadır.

Cimri insanlar malı çok severler, hep onu çoğaltıp ellerinin altında bulundurmak isterler ve ona âdeta aşık gibidirler. Bu husustaki dinî emirleri ve millî vazifeleri yerine getirmekten de kaçınırlar.[37] Cimri insan tipi ve davranışı Kur'ân-ı Kerîm'de de yerilmiştir.[38] Cimri davranış ve tutum içinde olmak, aile ve toplum için yararsız roller üstlenmek, birlik ve beraberliğin zayıflaması demektir.

Zekât, sadaka, karz (borç verme), *hayır ve hasenat* gibi yardım müesseseleri, dinî-iktisadî tedbirin nesnelleştirilmeleri ve sosyal bütünleşmenin dinamikleridir.[39] Merton'a göre kültürel yapıdaki bozulmayı, T. Parsons'a göre ise, bireyin toplumsal yapıya uyum sağlayamamasını "anomi" olarak düşündüğümüzde[40] ekonomik açıdan sıkıntıda olan birisine borç vermemek, bu kimseyi anomi durumuna itebilir. Dolayısıyla bireyin topluma katılması ve sosyal kaynaşmanın sağlanması bakımından karz müessesesi toplumsal yapı için önemlidir. M. E. Sabir de karz konusundaki gözlemini bize şiiriyle aktarmıştır.

– Yoldaşım (arkadaşım), yatmış mısan?
- Yok, bir sözün varsa, buyur.
- On manat karz isterem…
- Yok, yok, berader (kardeş), yatmışam.[41]

[35] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 136.
[36] *Kur'ân-ı Kerîm*, 2/3.
[37] Hüsamettin Erdem, a.g.e., s. 127.
[38] *Kur'ân-ı Kerîm*, 3/180.
[39] Yümni Sezen, *İslam'ın Sosyolojik Yorumu*, İst.: Birleşik Yayıncılık, 2000, ss. 100-101.
[40] S. Kızılçelik- Y. Erjem, *Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü*, Konya: Emre Grafik, 1992, s. 31.
[41] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 268.

Şair burada, iki insanın arkadaşlıklarının borç para isteme noktasına geldiğinde geçersiz hale geldiğini dolayısıyla insanların karz müessesesine bakışını ve bu konuda sosyal yapıda bu müessesenin yeterince işlevsel olmadığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda şair, servet sahiplerinin fakirlere mağrur ve tepeden bakarak, kendi sosyal katmanlarıyla ilişki içinde bulunmalarını istemediklerini, fakir insanların düşünemediklerini, zenginler gibi temiz elbise giyinmediklerini, sadece eski bir çuha veya cüppe giydiklerini, itibarlarını gösterecek ve sağlayacak servet, şal, elbise gibi eşyalara sahip olmadıklarını, hatta devletin dahi, onlara sahip çıkmadığını, zenginlerin ifadeleriyle dile getirmektedir.

Aldanma, fakirin olamaz ekli (aklı), zekâsı,
Çün yokdur onun sen kimi pakize (güzel) libası,
Yok serveti, yok dövleti, yok şalı, ebası,
Var köhne (eski) çuhası, dexi bir tekce kebası (cüppe);
Bu çarkıfelek tersine dövran edir imdi,
Fele (işçi) de özün dahili insan edir imdi.[42]

Dolayısıyla yukarıdaki şiire göre, söz konusu toplumda parasal başarı, mevcut kültür tarafından belirlenmiş amaç olarak algılanabilmektedir. Bu durumda alt tabakada yer alan insanların bu başarıyı yakalama yolunda anomi ya da uyumsuzluk içinde bulunduklarından bahsedilebilir.[43] Ayrıca, insana yüksek itibar kazandıran şeyleri, para ve servetin dışında düşünme alışkanlığı çok yaygındır. Serveti sayesinde büyük nüfuz sahibi olanlar dahi kendilerini paradan daha başka şeylerle kabul ettirmeye çalışır, paraya değer vermediklerini gösterecek girişimlerde bulunabilirler. Böylece üst tabakadaki insanlar, daha aşağıdakileri kendi aralarına girmekten men etmek için kapalı bir zümre teşkil etmeye çalışabilmekte ve kendi özelliklerini sonradan veya başkalarının kazanamayacakları şeyler gibi gösterebilmektedirler.[44] Toplumcu şairin, aşağıdaki şiir mısralarında zenginin zengine olan tavsiyesini dile getirirken, yetimlere, dullara ve fakirlere yardım edilmediğine dikkat çekmesi de bu paralelde yorumlanabilir.

Gör milletinin derdini, aktarma (arama) devasın,
El çekme (okşama) yetimin başına, kesme sedasın (ağlamasını)
Zinhar koyub dehrde bir hayır binasın

[42] Mirze Elekber Sabir, a.g.e.,s. 23.
[43] Margaret M. Polama, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Çev.: Hayriye Erbaş, Ankara: Gündoğan Yay., 1993, s. 38.
[44] Erol Güngör, "Sosyal Sınıflar ve Sınıf Kavgası", Raymond Aron, *Sınıf Mücadelesi*, 2. bsk., Çev.: Erol Güngör, İst., Dergah Yay., 1992, s.10.

Yad eyleme (hatırlama), şad eyleme millet fukarasın...

Dul övrete bidad ele (yardım etme), eytame xeyanet (yetimlere hıyanet et),
Hovf etme (korkma) ecelden;
Mekr (hile) ise özün (kendin) kıl, oku şeytana da lânet!
Şad ol bu emelden (işten),
El çekme hiyelden (hilelerden),
Tezvirü değelden (dolandırıcılıktan),
İmanı da versen,
Verme pulu elden![45]

Sene ne, evin yıkılsın (evi yıkılırsa yıkılsın), fukara üçün yanırsan?
Atan oğlu kardaşındır, ne de hiçbir tanırsan (hiç tanımazsın)!
İki gözlerimdi pulum, kişi, bir meger kanırsan (kanma)!
Onu vermek olmur ahir (sonunda) her ölen kalana, ya Rab!

Fukaralar eğniyanın (zenginlerin) tanısın neçin yakasın (yakasını)
Eger açdı karnı satsın papağın, çulun çuhasın;
Eder eğniya da başka işe dair öz sehasın (mesleğini),
Meger azdı (eksikmiş) bezlü (bağışla) bexşi (bahşişi) filânı filâna (zenginlere), ya Rab! [46]

Sosyal tabakalar arasındaki çizgilerin katı şekilde belirginleşmesini engelleyen kurumlardan birisi olan zekât olgusunun da toplumda iyi işlemediği, varlıklı bir insanın düşüncesinin ifade edildiği aşağıdaki iki mısrada gözlenmektedir.

Her ne versen, ver, mebada (asla) verme bir dirhem zekât,
Koy acından ölse ölsün bineva (zavallı) kendli (köylü) ve tat.*[47]

Sosyal sistemin işleyişini ve yaşamını devam ettirmesi için sosyal bütünleşme temel unsur olarak kabul edilmektedir.[48] Bu bütünleşmeye katkıda bulunan

[45] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., ss. 24-25
[46] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 57.
[*] Tat, Hazar Denizi kıyısında Güney Azerbaycan sınırında yaşayan Farisî bir halk. Bkz. Seyfettin Altaylı, a.g.e., C. II, s.1109.
[47] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 46.
[48] Alan Swingewood, *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi*, Çev.: Osman Akınhay, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998, ss. 273-274.

ve İslâm dininin de Müslüman toplumlarda dinî-iktisadî unsurların nesnelleştirildiği yardım müesseselerinin zikri geçen coğrafyada yaşayan toplumda iyi işlemediği yukarıdaki tespitlerden anlaşılmaktadır. Emniyet supabı[49] olarak da nitelendirebileceğimiz bu kurumların, fonksiyonlarında ciddi zafiyetler taşıması, söz konusu dönemde, zenginlerle fakirler arasında bir çatışmadan bahsetmeye de imkân vermektedir.

c) Şair Sabir'in Dinî Gruplar ve Bu Çerçevede Şiî-Sünnî Ayrışmasına Yönelik Tespitleri

Din sosyolojisinin en esaslı mevzularından birisini dinî gruplar teşkil etmektedir. Dinî grupların ve mezheplerin pek çoğunun ortaya çıkışı ve teşekkülünde, temelde coğrafi, sosyo-ekonomik, etnik ve kültürel faktörler yattığı ileri sürülmüştür.[50] Azerbaycan da G. Mensching'in dogmatik ve pratik (amelî) mezhep ayırımında, ikinci kategoride yer alan ve ekoller diye niteleyebileceğimiz Ehl-i Sünnet gruplarla[51] i'tizalî grup içerisinde değerlendirilen Şîa grubunun kesiştiği noktada yer almaktadır. Çalışmamızın ilgili olduğu dönemde bu iki dinî grup arasındaki ilişkilerle ilgili olarak Sabir'in şiirlerinde, önemli gözlem, tespit ve hoşgörü çağrıları bulunmaktadır.

Dinî yönden radikal olabilen mezhepleri, "bilinçli/kararlı" ve "kitle/formel" olarak iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi daha çok bilgiye, kararlılığa ve ideale dayanırken, ikincisi daha çok bir gruba ait olma ihtiyacı veya sürü içgüdülerinden kaynaklanmaktadır ve kör bir fanatizmi/taassubu içermektedir.[52] M. E. Sabir, içinde yaşadığı toplumda ikinci türden bir mezhep anlayışının bulunduğunu aşağıdaki mısralarda belirtmektedir.

Eşhedü billâhi aliyyü'l-azim,
Sahib-i imanem, a Şirvanlılar!*
Yok yeni bir dine yakınim menim,
Köhne (eski) Müselmanem (Müslüman'ım), a Şirvanlılar!

Şieyem, emma (amma) ne bu eşkâlden,
Sünnîyem, emma ne bu emsalden,
Sufiyem, emma ne bu ebdalden (gezgin dervişlerden),
Hakseven insanem, a Şirvanlılar!

[49] Margaret M. Polama, a.g.e., ss. 100-101.
[50] Ünver Günay, a.g.e., s. 314.
[51] Gustav Mensching, *Dini Sosyoloji*, 2. bsk., Çev.: Mehmet Aydın, Konya: Din Bilimleri Yay., 2004, s. 162.
[52] Aynı eser, s.194.
* Şairin yaşadığı bölgeyi Şirvan Şahlar bir dönem yönettiği için halka Şirvanlılar diye seslenmektedir.

Ümmet-i merhume vü meğfur ile
Emrdeyem taat-i mezbur ile,
Küfrüme hökm eylemeyin zur (zorla) ile,
Kail-i Kur'ânem (Kur'ân'a inananım), a Şirvanlılar![53]

İşte geyinib mezhebi, imanı büründün,
Pek möhterem oldun;
İndi nazar-ı halkda sen pak göründün,
Ehl-i kerem oldun;
Başdan ayağa emn ü eman (emniyet içinde) oldu vücudun,
Zöhd ile bitişdin;
Nolmak dileyirdinse haman (hemen) oldu vücudun,
Meksude yetişdin!
Vekt oldu ki, indi edesen âlemi talan,
Tut, koyma kaçanı![54]

Şair, yukarıdaki mısralarda insanların dinen ve ahlâken gereken tutum ve davranışlar içinde olmamalarına ve dinî inanç ve ibadetlere bağlı kalmamalarına rağmen, mezhep kisvesine bürünerek, halkın ve başkalarının gözünde muhterem, takva sahibi gibi görünmeye çalıştıklarını ve artık her tarafı talan edebileceklerini vurgulamaktadır. Başka bir ifade ile insanlar, bilinçli, kararlı ve inançlı şekilde dinî bir guruba ait olmamakta; dinî bir kitleye dahil olarak, katılmak istediği kitle tarafından kabul görüp, itibar ve saygı elde etmekte ve dilediklerini yapabilmektedirler.

Yazar, ülke meseleleri ile alâkalı olarak yaşlı ile genç iki insanı konuştururken mezhep taassupçuluğuna da değinmektedir.

Genç: -Sünnîyü Şîe teessubları leğv oldu mu (kalktı mı) ya?
İhtiyar: -Ne dedin? Küfr danışdın! (konuştun) Cıraram (yırtarım) ağzını ha![55]

Genç, diyalogda Sünnîlerle Şiîler arasındaki mezhep taassubunun kalkıp kalkmadığını yaşlı kimseye sorduğunda, yaşlı böyle bir konuşmayı dinden çıkmak olarak değerlendirmekte ve genci uyarmaktadır. Dolayısıyla mezhepler arasında şiddetini bilmemekle birlikte en azından inananların zihinsel dünyasında ve algıla-

[53] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 13.
[54] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 25.
[55] Aynı eser, s. 208.

malarında bir çatışmanın olduğu anlaşılmaktadır. İki dinî grubun arasındaki çizgilerin de oldukça belirgin olduğu ve bu çizgilerin saydamlılıklarını neredeyse yitirdiği fark edilmektedir.

Sünnîlerle Şîîler arasındaki taassupta, ön yargının ve bilgisiz din adamlarının etkili olduğu köylü ile bir din adamı arasındaki diyalogda sergilenmektedir.

Kendli (köylü):
- Denilir, elm okuyun, sözleri her anda bize,
Bunu tesdik ediyor ayey-i Kur'ân da bize,
Axund (din adamı):
- Hansı (hangi) Kur'ân'dır o ki, onda yazmış bu haber?
Şîe mollası yazan Türkîce (Türkçe) Kur'ânsa eger,
Men onun yazdığı Kur'ân'a yavık (yakın) durmayıram,
Maşa ile yapışıb, el de bele (hatta el de) vurmayıram.
Kendli:
- Hub (pekâlâ), buyur Sünnî yazan bir neçe (birçok) tefsiri oku,
Elmin (ilmin) icabı üçün ondaki tekdiri oku!
Ahund:
- Oh (o!), apar (al) bir yana at Sünnî yazan tefsiri!
Başına deysin onun tercümesi, tehriri (yazısı)!
Bizlere molla filânkes yazan (filân mollanın yazdığı) asar (sırlar) gerek!
Biz olak ondaki mezmune (içeriğe) haberdar gerek!
Kendli:
- O yazıb: yer öküzün buynuzu üstünde durur,
Biz gerekdir inanak ki, kişi böyle buyurur?
Ahund:
- Buna şüphen de var?
Kendli:
- Elbette, inanmam bu söze!
Ahund:
*- Naletulla (lânet olsun), a gavur, şekk (şüphe) ediyorsan öküze!*56

Yukarıdaki şiirimsi diyalogda din adamlarının bazılarının ne kadar bilgisiz durumda olduklarını hatta köylünün onlardan daha çok dinî bilgiye sahip olduğunu, inananların bilimsel tefsir kitapları yerine mitlerle dolu kitaplara müracaat ettiklerini ve bir mezhebe mensup üyelerin, diğer mezhebin literatürlerine hiç

[56] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 163.

başvurmadıklarını anlamaktayız. Bu tür bir anlayış ve algılamayı, dinî bir grubun kendi yapısını korumak için dış düşmanlıkları beslemesi ve üretmesi gereği ile de değerlendirmek mümkündür. Dış gruplarla mücadele eden bir grup, yalnızca yapısal kimlik kazanmakla kalmamakta, aynı zamanda mücadelesinde artan bir bütünlük ve birlik de kazanabilmektedir.[57] Dolayısıyla belli bir dinî gruba mensup bazı din adamlarının -farkında olmasalar da- benzeri tutum ve davranış gösterebilecekleri göz ardı edilmemelidir.

Söz konusu dönemde Azerbaycan'da yaşayan Müslümanların dinî yaşayışlarında çeşitlilik gösterdiklerini, her dinî grubun en iyi Müslüman olarak kendisini değerlendirdiğini, fakat kendileri hakkında hiç öz eleştiride bulunmadıklarını ve diğer dinî grupları dinden uzaklaşmak, hatta çıkmakla suçladıklarını Sabir'in mısralarından anlamaktayız.

Ülkeni seyr ederek her cüre (çeşit) insan görürük,
Ancak öz nefsimizi pak, Müselman (Müslüman) görürük,
Bu hayal ile yatıp huriyü ğılman görürük,
Hab-i sadik (rüyayı sadık) deye bu haleti (bu hali) tabir ederik,
Mümkün oldukça Müselmanları tekfir ederik.[58]

Sünnîlikle Şiîliğin kesiştiği bu coğrafyada iki dinî grup arasında tarihte bilinen mücadeleler geçmiştir. Bu mücadele ve savaşlar, iki dinî grup arasındaki çizgiyi daha keskin hale taşımış ve düşmanlığı da beslemiştir. Şair, aynı dine mensup iki dinî cemaatin birbirlerine karşı uyuşmazlık ve düşmanlık içerisinde olmalarını anlamsız bulmakta, Müslümanların bu durumu daha ileri taşıyarak iki cemaatin neredeyse ayrı bir din olarak anlamlandırdıklarını, bu ruh halinin ve durumun ise, Müslüman toplumların gelişmesine engel teşkil ettiğini belirterek, eleştirmektedir.

Bir vakt Şah İsmayilü Sultan-ı Selim'e
Meftun (aşık) olarak eyledik İslâm'ı dünime (iki parça),
Koyduk iki taze (yeni) adı bir din-i kadime,
Saldı (kıldı) bu teşeyyö (Şiîleşme), bu tesennün (Sünnîleşme) bizi bime…(zayıf, halsiz)
Kaldıkça bu haletle seza-yi esefiz (üzüntüye lâyığız) biz!
Öz dinimizin başına engelkelefiz (dolaşan ip yumağıyız) biz![59]

[57] Margaret M. Polama, a.g.e., s. 106-107.
[58] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 185.
[59] Aynı eser, s. 89.

Bu iki cemaat arasındaki mücadeleyi ve hastalığı, Nadir Şah'ın sona erdirmek istediğini, bunun için ulemayı topladığını ve gayret sarf ettiğini belirten yazar, ancak hoşgörüyü ve uzlaşmayı sağlamak isteyenlerin akıbetinin iyi olmadığını, dolayısıyla bu toplumun anlaşılmaz ve tuhaflık içinde bulunduğunu hayretle karşılamaktadır.

Nadir bu iki hastalığı tuttu nazarda,
İsterdi ilaç eyleye bu korkulu derde,
Bu maksat ile azm ederek girdi neberde (mücadeleye),
Mektulen (öldürülmüş olarak) onun neşini (cesedini) koyduk kuru yerde…
Bir şey-i ecibiz (acayip şeyiz), ne bilim, bir tuhafiz biz!
Öz dinimizin başına engelkelefiz biz![60]

Şair, kendi döneminde ise, toplumdaki *Sünnî-Şiî* ayrımcılığının, *Osmanlılık-İranlılık* şekline dönüşmeye başladığına, bu şekilde yeniden dirildiğini gözlemlediğine, ancak bu ayrışmalar olmasa da toplumun çözülme içinde bulunduğuna ve her zaman buna benzer sorunları üretmekte olduğuna işaret etmektedir.

İndi yene var taze haber, yahşı temaşa (iyi senaryo),
İranlılık, Osmanlılık ismi olub ehya,
Bir kite (parça) üstünde kopub bir yeke (büyük) deva (kavga),
Meydan ki, kızışdı olarık mehv serapa (tamamen)…
Onsuz da egerçend (her defasında) ki, yekser (tamamen) telefiz biz!
Öz kövmümüzün (milletimizin) başına engelkelefiz biz![61]

Şiirde de görüldüğü üzere Sünnîlerle Şiîler arasındaki ayrışmanın ve uyuşmazlığın canlanmasında sadece dinin doktrinlerinin farklı yorumlanması değil; sosyo-kültürel ve siyasî faktörlerin de etkisi bulunmaktadır. Bunun farkında olan düşünür ve gözlemci M. E. Sabir, Müslüman toplumların ve Azerbaycan toplumunun bu derecede bir çatışma ve uyuşmazlık içinde olmamaları gerektiğini Kur'ân-ı Kerîm'den ve Hz. Peygamber'den hareketle ortaya koymaya çalışmıştır.

Dai be üxüvvet olur iken bize (hayret, bizi kardeşliğe çağırırken) Kur'ân,
Emr eyler iken birliye Peygamber-i zişan,

[60] Aynı yer.
[61] Aynı yer.

Tapmazsan (bulamazsın) iki müttefikurrey (aynı görüşte) Müselman,
Kafkaz'da (Kafkas'da) olan bir neçe (kaç) milyan (milyon) arasında!
Dinmez (susmaz mı) acaba, men-i Kur'ân'ı (Kur'ân'ın yasağını) bilenler,
İslâm'ı bele tefrikada har (böyle parçalayıcı diye hor) görenler,
Aya okumazlar (okumazlar mı) ne üçün dini bölenler,
(Kanu şiyean) remzini Kur'ân arasında!*
Ahir bu ne tefrik ü (ayrılık) tehellüfdür (ihtilâftır) ey ümmet?
Elden gediyor, dinlemeyirsiz mi, bu millet?
Ta key (ne zaman sona erecek) bu tehellüf, bu teferrük, bu adavet,
Bir din, bir İslâm ü bir iman arasında![62]

Şair, çaresizliğin doğurduğu bir sitemle, mezhep ayrılıklarının toplumu parçaladığını[63] anlatmaya çalışarak, ümmetin ve toplumun izzetini, büyüklüğünü kaybettiğini ve zillet içinde bulunduğunu, Hz. Peygamber'e şikâyet etmektedir.

Millet-i İslâm kırır birbirin,
Allah aman, bu ne yaman kır ha kır!

Kardaşa bak kardaşını öldürür,
Vahşi olub ehl-i cihan serbeser (insanlığın tamamı).

Milleti gördükce bele herc ü merc (darmadağınık)
Könlüm olur dopdolu kan kat be kat.[64]

Ya nebiyye'l-müslimin! Ey Hak Teâlâ rahmeti!
Çok fenadır emrimiz (durumumuz), derk eyle (anla) hâl-i ümmeti,
Getdi izzet, batdı şevket (büyüklük), tutdu zillet milleti,
Eleman (yardım et), sümme'l-eman (yine yardım et).[65]

* Şair, Kur'ân-ı Kerîm'de Rûm suresindeki *"Dinlerini parçalayan ve bölük bölük olanlardan (olmayın. Bunlardan) her firka, kendilerinde olan ile böbürlenmektedir."* şeklindeki 32. ayeti kerimeye işaret etmektedir.

62 Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 303.

63 Zeki Kaymaz, "Mirze Elekber Sabir ve Hophopnâmesi", *Türk Kültürü*, sayı. 313, Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enst., 1989, s. 310.

64 Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 43.

65 Aynı eser, s. 292.

Dinî cemaatler arasındaki ayrışma ve çatışmanın şiddetini ve yersizliğini anlatmak için mübalağalı bir şekilde yeryüzünde çeşit çeşit insanlar gördüğünü ama onlardan endişe ve sıkıntı duymadığını, fakat nerde bir Müslüman görse korktuğunu, çünkü onların düşüncesinde bir çatışma, ayrışma, dolayısıyla kan gördüğünü şiirinde söylemektedir.

Bu küre-yi arzda men mühteser,
Muhtelif elvan görürem, korkmuram.

Leyk (lâkin), bu korkmazlık ile, doğrusu,
Ay dadaş, vallahi, billahi, tallahi,
Harda (nerde) Müselman görürem, korkuram!

Bîsebeb (sebepsiz) korkmayıram, vechi (sebebi) var.
Neyleyim ahir, bu yok olmuşların

Fikrini kan kan görürem, korkuram,
Korkuram, korkuram, korkuram![66]

Durkheim ve Auguste Comte gibi toplumun, doğası gereği bir konsensüs üzerine kurulu bir birlik olduğunu düşünen toplum bilimcilerin görüşlerini dikkate aldığımızda, toplumdaki çatışmalar ve ayrışmalar, bir hastalığın ya da bir bozukluğun belirtisidirler ki, Durkheim, bunu bir toplum için asıl tehdit olarak değerlendirmektedir.[67] Sabir de yukarıdaki mısralarındaki gözlemlerinde toplumunun sosyal bütünleşmesi konusunda çatışma ve ayrışma içinde olduğunu tespit etmiş, bu husustaki korkusunu ifade etmiş ve kurtuluş olarak da toplumuna belirgin çizgilerle kırılmış cemaat ve mezhep anlaşmazlıkları ve uyumsuzluklarından sıyrılmasını önermiştir. Dinî gruplar arasındaki katı hatlar ve düşmanlıklardan sıyrılma yolu olarak da kör ve ilimden yoksun gelenekçi din anlayışından farklılaşabilen gerçekçi din eğitimini göstermektedir. Şair şiirlerinde, belirttiğimiz bir eğitimle yetişmiş kimselerin (bilgili din düşünürlerinin) dinî gruplar hakkındaki düşüncelerini ve bunların karşısında yer alan toplumun bilinçsiz geleneğine teslim olmuş kesimin (geleneksel, bilgisiz din adamları) de, onları nasıl değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

[66] Aynı eser, s. 90-91.
[67] Raymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* 2.bsk., Çev.: Korkmaz Alemdar, Ankara: Bilgi Yayınevi, 1989, s. 409.

Her biri min güne iş icad edir,
Meclis açıb nitkler irad edir (konuşma yapar),
Şîe iken Sünnîleri şad (memnun) edir,
Sünnî iken Şîeye imdad edir,
Sanki bular (bunlar) birbire kardaşdılar,
Yoktu taassupları, çaşbaşdılar (karışıktılar)!
Heç biri öz (kendi) mezhebinin hörmetin (hürmetini)
Gözlemeyir (beklemiyor), gözleyir el keyretin (bir milletin hepsinin);
Cümlesi bir yolda koyup niyyetin,
Hoşlamayılar (hoşlanmıyorlar) atalar âdetin;
Çünki ne Sünnî, ne Kızılbaşdılar,
Bir yava (kötü) şeydir bu başı daşdılar (bedbahttılar)!
Emr teessüb ola bütlan (taassup emri boşuna olsun) neçin (niçin)?
Sünnî deye (diyor ki) Şîelere can (yaşama hakkı) neçin?
Şîe bile Sünnîni insan (Şiî, Sünnî'yi insan bilsin) niçin?
Birleşe yeni bu Müselman (Bu yeni Müslüman birleşsin) niçin?
Hümmet edin, din gedir (elden gidiyor), ay (ey) başdılar (zavallılar)!
Koymayın aldatdı bizi şaşdılar (şaşkınlar)!
İndi (şimdi) ki, duyduk buların niyyetin (bunların niyetini).
Cehd eleyin bozmağa cemiyyetin (hepsini yok etmeye gayret edin)!
Bunları pozmak (yok etmek) bize olmaz çetin (zor):
Harda ki (her nerede), gördüz (gördünüz) okuyun lânetin
Hökm eleyin, küfrle ulğaşdılar (küfürle meşgul olduklarına hüküm verin),
Din-i Huda'dan kırılıb gaşdılar (dinden kopup, uzaklaştılar),
Cümlesi kâfirlere yoldaşdılar,
Çünkü taassupları yok, çaşdılar (yanıldılar)![68]

Sünnîlik ile Şîeliyi kaldıracaklar,
İslâm'a yetib rehne (İslâm'ı bozup), heleldar olacakdır (mahvedecekler).

Kardaş bilecek, birbirini Şîe ve Sünnî,
Her emrde hemreyü (ülküdaşı), hemefkâr (fikirdaşı) olacaktır.

[68] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 123.

Mezhebleri biryanlık edib (birleştirip) bu Uçiteller,*
Ancak yavan (içi boş) İslâm adı tezkar (hatırlanır) olacakdır.

Efsus (yazık)! Sed (çok) efsus sene, ey gözel İslâm!
Kimler sene gör indi taraftar olacakdır?

Baş saçlı, ayak çekmeli (ayağı kunduralı), mırt mırt danışanlar (boş konuşanlar)
Din kadri bilib möminü dindar olacakdır (dinin kıymetini bilip dindar mümin olacaklar öyle mi?)[69]

Yukarıdaki şiir mısralarına baktığımızda, mevzu bahis dönemde Azerbaycan'da Sünnî ve Şiî şeklinde iki dinî grubun mevcudiyeti anlaşılmaktadır. Aynı dine mensup bu iki cemaat arasında bir ayrışmanın ve çatışmanın bulunduğu, hatta gruplar arası düşmanlık duyguları gözlenmiştir. M. E. Sabir, çağdaşı Mehmet Akif gibi[70] tefrika boyutuna gelen bu ayrışmayı sosyal bünyenin önemli hastalıklarından birisi olarak değerlendirmekte, sosyal bütünleşmenin en büyük düşmanı olarak görmekte ve toplumsal çözülmeyi de beraberinde getireceğini eleştiri/hiciv üslûbuyla ısrarla vurgulamaktadır.

Dolayısıyla hemen hemen aynı tarihî dönemde Anadolu'daki Müslümanlarla Azerbaycan'daki Müslümanların sosyal çözülme noktasında dinî cemaat veya grup ayrışması gibi benzer sorunlarla karşı karşıya oldukları anlaşılmaktadır. Hatta M. Akif, iki gruba ayırdığı tefrikanın birisini; toplum içinde post kavgaları, menfaat çatışmaları, grupçuluk ve kişisel ihtiraslar sebebiyle ortaya çıkan ayrılık olarak kategori etmiştir.[71] Buraya kadar izah etmeye çalıştığımız Sabir'in şiirlerinde ki Sünnî ve Şiî ayrışması M. Akif'in tefrika değerlendirmesine ve Güstav Mensching'in kategorize ettiği *kitlesel/formel* mezhep tipine uygun görülmektedir denebilir.

Sorunun çözümü noktasında da Sabir ile M. Akif aynı görüş ve öneriler ileri sürmektedirler. M. Akif makro planda İslâm dünyasının, mikro planda da Müslüman Türk toplumunun parçalanmışlıktan kurtuluşunu, birleşmekte, muasır ilim ve teknikten istifade ederek İslâm'ı anlamakta ve durmadan çalışmakta görmüştür.[72] Yukarıdaki şiirde geleneksel eğitim ve öğretim ile yetişen yetersiz bilgiye

* Uçiteller, Rusça bir kelime olup, o dönemde geleneksel eğitim ve öğretimin aksine, Batı metotlarıyla yapılmaya çalışılan eğitim ve öğretim faaliyetleriyle yetişen öğretmenler. Halk bunlara iyi bakmadığı için şair, mezhep taassubunu kırmaya çalışan, daha çok hoşgörüyü yaygınlaştırma çabasında olan din adamlarını, bilgisiz din adamlarının Uçitellere benzettiklerini vurgulamaya çalışmaktadır.

[69] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 92.

[70] Mehmet Bayyiğit, a.g.m., s. 63.

[71] Aynı yer.

[72] Abdullah Tüylü, a.g.e., s. 18.

sahip olmayan din adamlarının, modern Batı eğitim ve öğretimi metot ve tekniklerinden istifade ederek yetişen aydın diye niteleyebileceğimiz din adamlarını eleştirirken söyledikleri ve düşündüklerini analiz ettiğimizde, Sabir'in de toplumsal bütünleşmenin, birliğin ve kurtuluşun yollarını M. Akif gibi gösterdiğini anlamaktayız.

Dinlerin sosyal bütünleşmeye ve sosyal sisteme pozitif ve negatif katkısının olduğu bilinen bir husustur. Sosyal hayata yönelik bir din olarak İslâm dini toplumun birlik ve dirlik içinde bulunmasında önemli kurumları, değerleri ve olguları olan bir dindir. Fakat sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasî faktörlerin de etkisiyle dinî değer ve ilkelerden meydana gelecek uzaklaşma, dinî gruplar arasında ayrışma ve çatışmalara da katkı sağlayabilmektedir. Bu bağlamda Sabir döneminde, gelenekçi din adamlığı anlayışını ve din-ilim arasındaki ilişki ile alâkalı gözlem ve tespitlerini şiirlerine konu edinmiştir.

d) Şair Sabir'in Dinî Lider Tiplemeleri ve Değerlendirmeleri

Din ile bilim ilişkilerinde mantıkî olarak çeşitli imkânlar bulunmaktadır.[73] İslâmiyet'te "alîm" Yüce Allah'ın sıfatlarından birisidir. "Her şeyi bilen" manasına gelen bu sıfata haiz mükemmel Tanrı'nın ilminin ve ilminden insanlara vahiy yoluyla gönderdiği bilginin, bilimle ve bilimsel gerçeklerle çatışacağını düşünmek imkânsızdır.[74] İnsanı düşünmeye, gözlem yapmaya ve araştırmaya teşvik ve sevk eden birçok ayet vardır. Bunlar arasında yer alan aşağıdaki iki ayet, İslâm'ın bilime, düşünme ve araştırmaya ne kadar önem verdiğini ortaya koymaktadır.

"Şüphesiz göklerin ve yerin yaratılmasında gece ile gündüzün birbiri peşinden gelmesinde, insanlara fayda veren şeylerle yüklü olarak denizde yüzüp giden gemilerde, Allah'ın gökten indirip de ölü haldeki toprağı canlandırdığı suda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve yer ile gök arasıda emre hazır bekleyen bulutları yönlendirmesinde düşünen bir toplum için birçok deliller vardır." "Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, "hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız" dediler. Ya ataları bir şey anlamamış idiyseler?"[75]

İlk buyruk insanları düşünmeye ve bilime sevk ederken, ikincisi insanların körü körüne eskiye bağlanmalarını ve yeni ortaya konmuş fikirlere kulak vermemelerini kötülemiş, bu konuda düşünce ve aklın işletilerek geçmişin ve hazır olan kazanımların da sorgulanmasını istemiştir.

İslâmiyet'te aklî temelleri araştırma, Hz. Peygamber'in bizzat kendisi tarafından başlatılmıştır.[76] İslâm dininin *bilim ve akla* önem veren bir din olduğunu

[73] Geniş bilgi için bkz. Ünver Günay, a.g.e., s. 449.

[74] Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu,* Çev. Ahmet Asrar, İst.: Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz, s. 26.

[75] *Kur'ân-ı Kerîm,* 2/164, 170.

[76] Muhammed İkbal, a.g.e., s.19.

ortaya koyan daha pek çok öğretisi bulunabilir.[77] Bu bakımdan İslâm dini ile bilim arasında bir zıtlaşmayı düşünmek mümkün görünmemektedir. Nitekim İslâm'ın, ilk dönemlerde bilimin, kültürün ve medeniyetin gelişmesine ne kadar büyük fırsat ve imkânlar sağladığı bilinmektedir. İslâm dini ve Müslüman bilginler, Rönesans ve Reform öncesi, dinî ilimler ve müspet bilimlere önemli katkılarda bulunmuş,[78] Avrupa'nın hocalığını yapmış ve bir elden bir ele geçen meşale olmuşlardır.[79] İslâm dini ile bilim arasında, Hıristiyan dininin XVI, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda bilimle girdiği çekişme gibi bir çekişmeden söz etmek mümkün değildir.[80]

İslâm dininin bilim ve akla ihtimam gösteren bir din olduğunun farkında olan M. E. Sabir de, şiirinde cehalet içinde yaşamaktansa, ölmenin daha hayırlı bir iş olacağını söylemekte ve cahilane yaşayışı alçak bir yaşam şekli olarak değerlendirmektedir.

Gafil yaşamakdansa güzel kârdır ölmek,
Herçend ki (aksi takdirde), gaflette dahi ardır ölmek.
Zincir-i cehaletde bu alçak yaşayışdan,
Cahil, sana dar üzre (darağacında) sezavardır (lâyıktır) ölmek![81]

Şair, bilime ve öğrenmeye değer verdiği için, zengin insanların ölmeden önce eğitim ve öğretimin temel unsurlarından olan okullara yardım etmelerini ve ihsanda bulunmalarını istemiş; böyle davranmayanları da eleştirmiştir.

Deyirem, bari bir az pul (para) ayır ihsanın üçün,
Mektebe vakf ele (yap) hayrat olarak, şanın üçün;
Söyleyir, git bu duanı oku öz canın üçün;
Vermerem bir kara pul (bakır para) da bele hedyanın (edepsiz sözlerin) üçün![82]

Âlimlerin varlığını Allah'ın nimeti olarak değerlendiren Sabir, gerçekten düşünen, araştıran, ilimle meşgul olan ve samimi din liderlerini, kaybedildiklerinde toplumun arkalarından ağlayacakları kimseler olarak tanımlamıştır.

Çünki vücud-i âlim bir nimet-i Hudâ'dır.
Nimet ki, gitdi elden kan ağlamak revadır (uygundur)![83]

[77] Kur'ân-ı Kerîm, 3/190-191; 6/97-99; 16/12; 24/44; 29/20;

[78] A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, İst.: Remzi Kitapevi, 1970, ss. 11-50; İ. Yılmaz-İ. H. İhsanoğlu ve diğerleri, *Yeni Bir Bakış Açısıyla İlim ve Din,* C. I, İst.: Feza Yay., 1998, s. 48-49.

[79] Cemil Meriç, *Sosyoloji Notları ve Konferanslar,* 2. bsk., İst.: İletişim Yay., 1993, s. 68.

[80] A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca Bilim ve Din,* 5. bsk., İst.: Remzi Kitapevi, 1994, s. 98.

[81] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 268.

[82] Aynı eser., s. 171.

Toplumda yeni bilimsel gelişme ve teknikler, sosyo-kültürel değişmeler sebebiyle ortaya çıkan sorunlar karşısında bilgisiz ve ilimsiz geleneğe körü körüne bağlı din adamlarını eleştiren şair, onların nasıl iyi bir din âlimi olacaklarını da belirtmektedir.

Şimdi, yahu bu tuhaf işlere vicdan ne deyir?
Akıl ne hökm ediyor, ya buna irfan ne deyir?
Here (herkes) Kur'ân'a verir istediyi mânânı,
Aç, oku, bunlara gör Hazret-i Kur'ân ne deyir?

Ne deyir bellidir erbabına, men bilmeyirem,
Bir para (kısım) molla kimi hiylevü fen (hile sanatı) bilmeyirem,
Demez Allah iki mânâlı sözü kullarına,
Bu kadar anlamışam, başka suhan (söz, lâkırdı) bilmeyirem.[84]

Yukarıdaki şiirden anlaşıldığı üzere, Sabir, İslâm dininin bilimle zıtlaşma ve çatışma içerisine girmediğini ve gerçekten, samimi şekilde düşünen, aklını, vicdanını, irfanını işleten ve ilimle meşgul olan âlimlerin/din bilginlerinin toplum ve insanlık için faydalı olacaklarını ve döneminde bu tür din âlimine rastladığını bize nakletmektedir.

Ancak, ne var ki, zamanla İslâm dünyasında dinamizmin kaybolmasına paralel olarak her türlü yenilik ve değişmeye kapalı, şekilci ve taklitçi bir gelenek zihniyetinin, bu dini toplumda muhafazakârlığa/tutuculuğa ve körü körüne bir taassupçuluğa ittiği malumdur. Bu manada İslâmiyet'i yanlış anlayan "*pasif zihniyet*" neticede onun hükümlerini bir takım "*skolastik dogmalar*"a dönüştürerek, bilimle dini görünürde de olsa çatışma noktalarına sürükleyebilmektedir.[85] Gerçi bu çekişmenin, Batı'da Orta Çağ'daki Hıristiyanlık ile bilim arasındaki şiddetli çatışma ve çekişme gibi olmadığını da belirtmek gerekir.[86] Müslüman toplumlar, pasif zihniyet tutumları sebebiyle, başka toplumlardan alınan kültürel unsurlara bile bir zamanlar damgasını vurabilecek fonksiyonlarını ve dinamizmlerini kaybetmekle karşı karşıya kalabilmektedir.[87] Sosyal gözlemci M. E. Sabir de benzeri şekilde pasif, gelenekçi ve bilgisiz din adamı tipini ve din anlayışını yaşadığı toplumda gözlemiş ve bu gözlemlerini bize nakletmiştir.

→

[83] Aynı eser, s. 318-319.
[84] Aynı eser, s. 227.
[85] Ünver Günay, a.g.e., s. 450. Örnek için bakılabilir. A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, ss.172-178.
[86] A. Adnan Adıvar, *Tarih Boyunca Bilim ve Din,* ss. 99-112.
[87] İzzet Er, a.g.e., s. 271.

Hayat gazetesinin kapanması ile alâkalı olarak yazdığı şiirde toplumun genel olarak İslâm ilimlerine rağbet etmediklerini, çünkü mevcut İslâm ilimleri anlayışının gerçek ilim ve bilimden uzaklaştığını ortaya koymaktadır. Yazar, dönemin hem İslâm ilimlerinin, hem de müspet bilimlerin yanlış uygulama ve anlayışlar içerisinde olduğunu, halka yararlı olmadıklarını anlatmıştır.[88] Dönemin din âlimi olarak bilinen mollalarını da eleştirmiştir.

Yeni fikirler yazan, toplumun sorunlarını dile getiren ve halkı aydınlatmaya çalışan gazetelere cahil, bilgisiz ve ilimle ilgisiz mollaların nasıl negatif bir yaklaşım içinde olduklarını ve gazeteleri, din adına kötüledikleri, yazarın aşağıdaki mısralarında görülmektedir.

Yok işimiz mecmua-yı İslâm ile,
Pühte (tecrübeli) nasıl sohbet eder ham ile?

Böyle iş, bunca gazet (gazete), bunca mazet (mazete) olmaz, canım!
Bunları mehkum-i bütlan (batıllık) etmeli bundan sora (sonra)

Din gedir, mezheb gedir, kadri itir mollaların,
Çare-yi emr-i Müselman etmeli bundan sora!

Cırmalı (yırtmalı) defterlerin, sındırmalı (kırmalı) çemil (mürekkep) kabın,
Fikri tervic-i kelâmdan etmeli (yazma fikrini desteklememeli) bundan sora!

Mümkün olsa lap (ta) kökünden kaldırıb bir zenn (dikkat) ile
Cümle metbuatı viran etmeli bundan sora!*[89]

Şair, mollaların bu kadar çok gazeteye gerek duymadıklarını ve gazetelerin, kendilerinin toplumdaki itibarını düşürdüğünü, bu sebeple de din, mezhep elden gidiyor diye Müslümanları onlardan kurtulmaya, bu gazetelerde fikir ve görüşlerini dile getirenlerin yazı yazmalarını engellemeye çağırdıklarını, hatta mümkünse tamamen kapatılmasını istediklerini seslendirmiştir. Toplumcu düşünür, mollaların bu isteklerinin de yerine geldiğini aşağıdaki şiirinde ifade etmektedir.

Bad-i seba (sabah rüzgarı), apar (götür) ver, Molla Kevama müjde,

[88] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 36.
* Kitap, dergi, gazete vs. süreli yayınların tamamı
[89] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 271, 118.

Yazsın, de, Lenkeranda Molla Selama müjde,*
Söyle, o da yetirsin (ulaştırsın) cümle avama müjde;
Düştü bütün gazetler kıymetden, ay can, ay can!
Minberde raksa gelsin behcetden (sevinçten), ay can, ay can![90]

M. E. Sabir, ikinci tip/kendi menfaatlerini düşünen, bilgisiz ve gelenekçi din adamlarını, okumaya, okula, eğitim ve öğretime olumsuz tepki gösterdiklerini ve bu tepkilerinin sebebini, onların kendi dilinden açıklamaktadır.

Mene (bana) hayırsız olduğuçun bu kâr (iş),
Ona bağlaram küfr adını zinhar
Cemaat da duymuş bunu aşikâr;
Bu işden mene bir kazanç olmayır!
Cibim (cebim) dolmayır, dolmayır, dolmayır!
Ve bir de bu mektebliler bilümum (hepsi)
Okurlar kemalince âli ulûm,
Edirler bize sonra yekser (tamamen) hücum,
Bununçun ona rağbetim olmayır!
Cibim dolmayır, dolmayır, dolmayır![91]

Fikirlerin yaratılmasında, iletilmesinde ve eleştirilmesinde okuyan, yazan ve düşünen insanların önemli toplumsal işlevleri vardır. Bu kimseler halkı yönlendirmede etkindirler. Aydınlar diye de nitelenen bu fertler arasında din düşünürleri de yer almaktadır.[92] Dolayısıyla din düşünürlerinin de doğrudan toplumun kültürüyle ilgileri bulunmaktadır. Bu bakımdan araştırmamızın ilgili olduğu dönemde din düşünürleri arasında önemli bir yer işgal eden mollaların toplumun sosyal olaylara bakışlarının teşekkülündeki etkileri kaçınılmaz olmuştur. İlimle meşgul olmayan, liyakatsiz din adamlarının kendi menfaatleri doğrultusunda okumaya, yazmaya ve okullara karşı negatif tutum ve davranışlarının toplumu da tesiri altına aldığı anlaşılmıştır. Eleştirmen Sabir, şiirlerinde halkın bu konudaki durumunu bir babanın dilinden seslendirmektedir.

Bilmem ne görübdür bizim oğlan okumakdan?
Deng oldu (bıktı) kulağım.

* Azerbaycan'ın güney tarafında İran sınırı kıyısında bir şehrin adı.
[90] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 41.
[91] Aynı eser, s. 38.
[92] Tom.B. Bottomore, *Seçginler ve Toplum*, Çev.: Erol Mutlu, Ankara: Gündoğan Yay., 1990, s. 74.

Jurnal, gazete, herzevü hedyan (boş yere) okumakdan
İnceldi uşağım (çocuğum)

....

Ey nur-i düçeşmim (ey iki gözümün nuru) okumakdan hezer (uzak) eyle,
Saleh (iyi) veled (çocuk) ol, gel!
At min (bin), hüner öyreş, meni de behtever (mutlu) eyle,
İşde beled ol (işi bilen ol), gel!
Besdîr okudun (yeter okuduğun), az kala canın telef oldu,
Bu kârdan (işten) el çek![93]

"Bilmem ne görübdür bizim oğlan okumakdan" isimli bazı mısralarını verdiğimiz yukarıdaki şiirde kendini körü körüne geleneğe kaptırmış bir aile reisi, çocuğunun yazmasına ve okumasına karşı bir tutum içinde olup, okumanın toplumda itibar ve statü kazandırmayacağını, iyi kazanç sağlamayacağını, dolayısıyla evini harap ettiğini, toplumun ve dünyanın kendisine düşman olacağını düşünmektedir. İslâm'ın anlayışının aksine, bu sosyo-kültürel ortamda kız çocuklarının okula gönderilmesinin bidat olarak algılandığı ortaya çıkmaktadır.

Bizlerde yok idi bele âdet, yeni çıkdı,
Övretlere (kadınlara) tedris-i kitabet (yazı yazma eğitimi) yeni çıkdı,
İslâm'a helel katdı (İslâm'ı bozdu) bu bidat, yeni çıkdı,
Bu çeşmeni bir növ bulandırmak olur mu?!
Nâ ehl olana (ehil olmayana) metlebi (meseleyi) kandırmak (izah etmek) olur mu?![94]

Şiire göz attığımızda toplumda insanların, kadınlara okuma yazma öğretilmesini, âdeta eski köye yeni âdet çıkarırmış gibi değerlendirdikleri ve bunu İslâm'da bidat olarak algıladıkları görülmektedir. Elbette halkın bu algılama ve anlayışına, yetkisiz ve liyakatsiz din adamlarının düşünce, fikir, tutum ve davranışlarının etkisi bulunmaktadır. En azından toplumun söz konusu mevzuda aydınlatılmasında din düşünürlerinin sosyal işlevlerini yerine getirme noktasında yetersiz ve eksik kaldıkları anlaşılmaktadır. Doğal olarak da toplum, dinin özünden ve ilimden uzaklaşma temayülü içerisine girmektedir. Toplumun bu meylini aşağıdaki şiir mısralarında görmek mümkündür.

Her yere gelsen, gel, amma gelme derse, mektebe,

[93] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 20-21.
[94] Aynı eser, s. 73.

Her kese uysan, uy, amma uyma dine, mezhebe.[95]

Dinden uzaklaşma, dinî bilmeme, hurafelere esir olma ve cehalet gibi sorunların yalnızca belli bir Müslüman topluma has olmadığı, diğer Müslüman ülke ve topluluklara da ait toplumsal sorunlar oldukları, Sabir'in dönemiyle ilgili olarak tespitlerinden de anlaşılmaktadır. Kendisiyle çağdaş olan M. Akif Ersoy da Osmanlı toplumu ve diğer Müslüman ülkeler için aynı tespitlerde bulunmuştur.[96] Çalışmamızın ilgili olduğu dönemde Azerbaycan'da halkın mektebe ve yeni eğitim-öğretim metotlarına yaklaşımı da hemen hemen aynı çizgide olmuştur. Yeni metot ve tekniklerle okullarda verilmeye çalışılan eğitim ve öğretimin, hezeyan, küfür ve şeytan işi olarak değerlendirildiği vurgulanmıştır.

Vah! Bu imiş ders-i usûl-i cedid (yeni ders metodu)?!
Yook! Yook! Oğul, mekteb-i üsyandı (isyan mektebidir) bu!
Molla deyil bundaki telim eden (ders veren)!
Elhezer et (uzak dur), bir yeni şeytandı bu!
Dur kaçak, oğlum, baş-ayak (tamamen) kandı bu!
Men deyişib şive-yi ecdadımı
Böyle oda (ateşe) salmaram evlâdımı,
Eylemerem dinsiz öz ehfadımı (torunlarımı)!
At çöle (dışarı) getsin, ne debistandı (mektepti) bu!
Dur kaçak, oğlum, baş-ayak kandı bu!
Elm adına bir kuru böhtandı (iftira) bu!
Nifrete şayandı bu!
Herzev ü (boş ve) hedyandı (edepsiz sözdü) bu!
Müslimi kâfir kılan
Hane-yi küfrandı (nankörlük eviydi) bu![97]

Sabir, Müslüman halkın bilime karşı tutum ve tavır takınmasında, bilgisiz ve geleneğe bilinçsiz bağlı din adamlarını sorumlu tutmaktadır. Özellikle liyakatsiz ve ilimsiz din adamlarının topluma yaptıkları negatif fonksiyonları şiirlerinde sıralamaktan geri kalmamaktadır. Hatta misyonerler dahi hedeflerine ulaşmak için ilmî ve bilimsel faaliyetlere rağbet ederken, Müslümanların ve onları aydınlatma fonksiyonunu yerine getirmesi beklenen din düşünürlerinin bu bilimlerin tahsilini din

[95] Aynı eser, s. 46.
[96] H. Ezber Bodur, "Akif'e Dini Sosyolojik Bir Yaklaşım", *AÜİFD*, Sayı 13, Erzurum, 1997, s. 29; Abdullah Tüylü, a.g.e., s. 59.
[97] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 141-142.

adına haram ilân ederek rağbet etmemelerinin ve engel olmalarının yanlışlığını göstermeye çalışmıştır.

Misyonerler bu güzel emre ederken ikdam (gayret)
Biz neçin lal (tat) oturub eylemeyek behse devam
Haşa bu elmlerin biz ülema-yi İslâm
Etmişik bir kere tahsilini İslâm'a haram,
Bunları bilmez iken biz, niye evlâdı-avam
Okuyub, adem olub, eylesin ağazi kelâm?[98]

Din ulemasını eleştirmeye devam eden yazar, minberde vaaz edenlerin, Müslümanların bilimsel faaliyetlerden geri kalmalarına sebep teşkil ettiklerini bildirmektedir.

Dindirir asır bizi, dinmeyiriz,
Açılan toplara diksinmeyiriz (ürpermiyoruz);
Ecnebi seyre balonlarla çıkır,
Biz hele avtomobil (otomobil) minmeyiriz (binmiyoruz);
Kuş kimi göyde (gökte) uçar yerdekiler,
Bizi gömdü yere minberdekiler.[99]

Şairin gözlemine göre mollaların, dinî bakımdan Müslümanları aydınlatmak yerine toplumda olumsuz davranışlarda bulundukları anlaşılmaktadır.

Tacir arayır ki, bir ticaret yapsın,
Amil (işçi) çalışır bu yolda hidmet yapsın,
İş mollala mıdır ki, çalsın çarpsın,
Yatsın, dursun, kusl-i cenabet yapsın.[100]

Mescit kürsüsünden Müslümanlara öğütte bulunan kimselerin kendilerinin bizzat gaflet uykusunda yattıkları, ama kendi çıkarlar için Müslümanlara haram dedikleri rüşveti almaktan ve yemekten de geri kalmadıkları, inananlar fakirleşirken kendilerinin servet sahibi oldukları ve insanları kolayca günahkârlıkla, küfürle itham ettikleri dile getirilmiştir.

[98] Aynı eser, s. 174.
[99] Aynı eser, s. 275.
[100] Aynı eser, s. 157.

Yatdıkça hab-i kaflet (gaflet uykusu) ile milletin senin,
Vakf oldu layla söylemeye hidmetin senin,
Her gün geneldi daire-yi hörmetin senin,
El uğradıkça fekre (fakirleştikçe), şişib servetin senin,
Millet arıkladıkca (zayıfladıkça) kökeldi (şişmanladı) etin senin,
Rüşvet haramdır, dedin, aldın, utanmadın!
Mal-i yetime (yetim malına) od (ateş) deye uddun (yedin) da, yanmadın!
Vaiz ki, çıkar minbere tez (çabuk) püfler odu (üfler ateşi),
Tekfire koyar kimin ki, aşk ise modu;
Vardır deyesen bu hezin-i niyranın (ateş sahibinin)
Ağzında ekstrenni (acil tren) kâfir zavodu (fabrikası).[101]

İnsanların fani olduklarını, bu dünyada yaşadıklarının öteki dünyada hesaba çekileceklerini hatırladıkları ve dinî bakımdan en yoğun duyguları yaşadıkları anlardan birisi de cenaze merasimlerinde/yas günleridir. Bu merasimlerde mollaların dinî ilimlerle toplumu aydınlatmak yerine, daha çok hurafe işlerle meşgul oldukları kendi feryatlarıyla izah edilmektedir.

Var idi bu milletde kabak (önce) bir gözel âdet:
Bir şehs-i Müselman eleyen vaktde rihlet (vefat ettiğinde),
Meyyit hele besterde uzansın deye rahet (rahat),
Gusl etmeden evvel olunurdu ona hörmet,
Yüzlerce ederdik ona sipara tilâvet,
Her cüzvde bir ruble çatardı bize ücret,
Bir hörmet idi bu bize, hem meyyite nisbet,
Heyfa (yazık) ki, evahirde (sonunda) bu hörmet götürüldü!
Milletde olan büsbütün âdet götürüldü![102]

Mütefekkir Sabir, toplumun ancak, cehaletten sıyrıldığı zaman, dini yanlış anlatan ve kendi menfaatleri için insanları din adına kandıran tipteki din adamlarının toplumdaki itibarlarını ve sosyal statülerini zayıflatabileceğini düşünmüştür.

Edebden, elmden ger (eğer) feyziyab olsa evamünnas (cahil insanlar),
Düşer şenü (şanı) şerefden mollalar, işanlar (din adamları), insanlar![103]

[101] Aynı eser, s. 182, 29.
[102] Aynı eser, s. 153.
[103] Aynı eser, s. 58.

Şairin tespitlerine göre bu tip din adamları, –şair bunları kara buluta benzetmiştir- iyiyi, kötüyü birbirinden ayırıp, Müslümanları uyaran, samimi, düşünen ve yazan, din düşünürlerini böyle fonksiyonlarda bulunmamaları için ikaz etmektedirler. Öyle ki bu kimseler, Müslümanları aydınlatmak için yazılar yazan din mütefekkirlerini tahkir etmektedirler. Yazarın bu gözlemleri aşağıdaki şiirlerin mısralarında yer almaktadır.

Ne üçün hüsnü kübhü anladın da?
Bütün el (herkes) yatmış iken banladın (bağırdın) da?

Öpeydin el-ayağın cüstü çalak (hemen),
Olaydı sen dahi bir mömin-i pak!

Çek (katlan) indi tutduğun kârın (işin) cezasın!
Eşit her semtden lânet sedasın!

Vaiz, kalem ehlin yine tahkir eleyirsen!
Ey ebr-i siyah (kara bulut), nuri ne testir eleyirsen (nuru niye örtüyorsun)!

El cümle (herkes) dönüb olsa da kâfir işin olmaz (umursamazsın),
Tezvirini kim ki, duya tekfir eleyirsen (kim hileni duyarsa onu kâfirlikle suçluyorsun)![104]

Toplumsal uyargan diye de niteleyebileceğimiz şair, kara bulut diye tabir ettiği ilimsiz din adamlarının kötü işlerini ört bas etmek ve çıkarlarını devam ettirmek için dini, kisve olarak kullandıklarını belirtmektedir.

Ayıbımızı çulğalamıştı (örtmüştü) aba[*]
Her ne gelirdi boşalırdı kaba,
Kim ne kanırdı (bilirdi), nedi (nedir) zehdü (fazlası) riba?
....
Bizler idik halkın inandıkları,
Pir-i hidayet diye kandıkları,
Nur görürlerdi karanlıkları,

[104] Aynı eser, s. 178, 148.
[*] Eskiden din adamlarının giyindikleri kolsuz veya kısa kollu, yakası açık, uzun erkek elbisesi. Bkz. Seyfttin Altaylı, a.g.e., s.1.

Bizde idi cümle kazandıkları,
Kim bize pul (para) vermese bednam (adı kötülenmiş) idi,
Ah! Nece kef çekmeli eyyam (ah nasıl güzel günler) idi![105]

Buraya kadar çözümlenmeye çalıştığımız şiirlerde, iki tip din lideri/düşünürü görülmektedir. Birincisi; aklını, vicdanını, irfanını kullanan, ilimle meşgul olup, yazan, samimi ve inananları aydınlatmaya çalışan din düşünürüdür. İkincisi de ilimden yoksun, körü körüne geleneğe bağlı, dini kendi çıkarları için kisve olarak kullanan din lideridir. İkinci tip din liderlerinin kendi menfaatlerini düşünerek yeni neslin okumasına, eğitim ve öğretim faaliyetlerine katılmasına karşı çıktıkları, hatta geçmişi kıyaslayarak toplumun bu konudaki duyarlılığının artmasından şikâyetçi oldukları, toplumun gelişmesini istemedikleri, dinî kisvenin himayesi altında dinin gerçekte onaylamadığı tutum ve davranışlarda bulundukları, dini istismar ederek halkı kandırdıkları anlaşılmaktadır. M. Akif Ersoy da aynı şekilde taassubu ve insanları yanlış yönlendiren bilgisiz din adamlarını eleştirmiş ve onları toplumun gelişmesini engelleyen sebepler arasında görmüştür. Bu tür din adamlarının her hayırlı işe dini istismar ederek, kendi çıkarları için bidat diyerek ve cahilane şekilde geleneğe bağlı biçimde yeniliklere de karşı çıktıklarını anlatmıştır.[106]

Bilgisiz ve körü körüne geleneğe bağlı din adamlarının buraya kadar tespit edilen düşünce, tutum ve davranışlarında, maddî çıkarlarının etkili olduğu söylenebilir. Max Weber, "insanın davranışlarını düşünceler değil, maddi ve düşünsel çıkarlar belirler"[107] diyerek, çıkarlar dinamiğinin düşünce ve davranışların hangi yönde devam edebileceğini ortaya koymaya çalışmıştır. Bu tip din liderleri bu tür tutum ve davranışlarını bu doğrultuda toplumda sürekli hale getirdiklerinde, toplumun bir kısmının dinden uzaklaşması, bir kısmının da bilim karşıtı olması mümkün olabilmektedir.

Danışıb (konuşup) söyleşerik her nece unvan (adres nasıl olursa) olsun,
İftira, leğv (anlamsız), abes, herzev ü hedyan (lakırdı) olsun,
Her kese bağlayırık her cüre böhtan olsun (her tür iftira olsa da)
Koy bizim din evimiz olsa da viran olsun,
Güc verib zikre, cinan kesrini (suç sarayını) tamir ederik,
Mümkün oldukca Müselmanları tekfir ederik.
Möminik, keflenerik (keyif alırız) arzu-yi cennet ile,
Okumuşlar adını yad ederik (hatırlarız) lânet ile,

[105] Aynı eser, s. 211.
[106] Abdullah Tüylü, a.g.e., s. 58-59.
[107] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, Çev.: Taha Parla, 2. bsk., İst.: İletişim Yay., 1998, s. 113.

Düşmanık elm ile, insaf ile, hürriyet ile[108]

Yukarıdaki şiire bakıldığında, Müslümanların dinin onaylamadığı iftira, anlamsız, faydasız ve boş lakırdılarla meşgul oldukları, insanların dinden uzaklaşmalarını umursamadıkları ve bu yanlışlarını da kuru zikir ile kapatmaya çalıştıkları, ardından da cennet arzusuyla avundukları ve ilme, irfana, insafa ve hürriyete düşman oldukları görülmektedir. Bütün bunlar ise, Müslüman bir toplumun önemli çöküş sebepleri arasında yer almaktadır.[109]

Toplumun bilimden ve gerçekçi din anlayışından uzaklaşması, tepkisel olarak müspet bilimlerle uğraşan düşünür ve araştırmacıların, dinin kendi değer ve öğretilerini bir kenara bırakarak toplumsal yaşamda gözlemledikleriyle, toplumların gelişmesine engel teşkil ediyor diye, din karşıtı bir tutum içine girebilmelerine de yol açabilmektedir.[110] M. Akif Ersoy, Osmanlı toplumunda yenileşme adı altında din düşmanlığı yapan aydınlardan bahsetmiştir.[111] Sabir'in şiirlerinde ise müspet bilimlerle meşgul olanların böyle bir tutumuna hiç rastlanmamıştır. Dinlerin bilime olan ilgilerinin yanı sıra onların zihniyet ve dünya görüşleri de din sosyolojisini yakından ilgilendiren hususlardır.

e) Şair Sabir'in Gözlemlerindeki Zihniyet ve Dünya Görüşü

Sübjektif tecrübe olarak din, nesnel bir atmosfer, bir tutum veya bir şekil halinde objektifleşmediği müddetçe sosyal yaşam üzerine etkide bulunamaz. Anlaşılmış olmak ve sosyal bir etki meydana getirebilmek için, düşünce veyahut da heyecanın ifade edilmiş olması gerekmektedir. Herhangi bir dinin dünya karşısındaki tutumu, insanın beşerî varlığının temel yönlerine ve faaliyet şekillerine koyduğu değer yargılarını etkilemektedir.[112] Dinin öz ile ilgili hususlar dışında, yaşamın hemen hemen bütün alanlarıyla ilgili hükümlerle, tüm önemli dünyevî olaylara karşı takınılan tavırların toplamından ibaret bulunan çok zengin fikrî muhtevası bulunmaktadır. Bu manada her din belli bir *zihniyeti* ve *dünya görüşü*nü de beraberinde getirmektedir.[113] Dolayısıyla dinlerin en önemli toplumsal işlevleri arasında, inananlarına çeşitli toplumsal durumlarda ve değişik sosyal olaylar karşısında ortaya koyacakları tutum ve tavırları belirleyen bir zihniyeti ve dünya görüşünü kazandırmak yer almaktadır.[114] Dinlerin dünya hayatı karşısındaki tutumlarına

[108] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 184.
[109] Mehmet Bayyiğit, a.g.m., s. 56.
[110] Tom B.Bottomore, a.g.e., s. 76.
[111] Mehmet Bayyiğit, a.g.m., s. 61-62; Abdullah Tüylü, a.g.e., s. 62
[112] Joachim Wach, a.g.e., ss. 49-52.
[113] Sabri F. Ülgener, *Darlık Buhranları ve İslam İktisat Siyaseti*, Ankara: Mayaş Yay., 1984, ss. 27-32; Ünver Günay, a.g.e., s. 253.
[114] Max Weber, *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu*, Çev.: Zeynep Gürata, 2. bsk., Ankara: Ayraç yayınevi, 1999, ss. 81-158; H. Ezber Bodur, "Modern Kapitalizmin Doğuşunda Dinin Rolü" *AÜİFD*,

→

bakıldığında, genel karakteristikleri itibariyle dünyaya *olumlu, olumsuz, seçmeli ve dengeli* tutum tipleri tespit edilmiştir.[115]

İslâm dini ise, dünyaya karşı *dengeli* tutum içerisindedir. Bu tutum, Kur'ân-ı Kerîm'de *"Bu dünyada iyilik ve mutluluk, öte dünyada da iyilik ve saadet"*[116] parolasıyla ifade edilmiştir.[117] Müslüman'ın dünya ve ahirete karşı tutumlarında ölçülü olması, orta yolu tutması ve hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için yarın ölecekmiş gibi de ahiret için çalışması istenmektedir. Bu prensipte insanın yeryüzüne devamlı bir çalışma ve kazanma misyonuyla gönderildiğini kabul eden *aktivist* bir yaşam anlayışıyla birlikte bu aktivitelerin öteki dünyada da saadet getirmesi bakımından faydalılığının sorgulanacağı *hesap verme* telâkkisi mevcuttur. Fakat din sosyolojisi bakımından önemli olan husus, bir taraftan bu ideal ve teorik anlayışın, fiiliyatta Müslüman toplumların yaşamına hangi ölçüde etkide bulunduğu, diğer taraftan da tarihin çeşitli dönemlerinde sosyal şartların bu anlayışa ne kadar tesir ettiği meselesidir.[118]

İslâmiyet'in başlangıcından itibaren Müslüman toplulukların genel durumları göz önünde bulundurularak, İslâm tarihinin hususiyetle ilk dönemlerinde Müslümanlar arasında görülen *dinamik*, Orta Çağ'da çeşitli sebeplerle ve zamanla İslâm dünyasına yerleşen *statik* ve dünya hayatına karşı tam bir *pasif ve kötümser* zihniyet ve dünya anlayışı tiplerinden bahsedilmektedir.[119] Müslüman topluluklar arasındaki bu farklı zihniyet ve dünya görüşlerinin onların sosyal tarihi ile ilgili olarak derinlemesine araştırılması gerekmektedir. Bu bakımdan M. E. Sabir'in *Hophopnâme*'sine baktığımızda bazı yansımaları tespit etmek mümkündür. Öncelikle şairin Müslüman bir düşünür ve fert olarak kendisinin dünya anlayışını "Koca Bağban" isimli şiirinde görmek mümkündür.

Birtakım genç yol kenarından
Geçerek bir bağın civarından,

Gördüler yüz yaşında bir bağban
İşleyir (çalışıyor) bağda sey (çaba ile) ile her an;

Titreye titreye eli, bir de
Alma (elma) çerdekleri (çekirdekleri) eker yerde.

→
Sayı 10, Erzurum, 1991, s. 95; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 5. bsk. İst.: İletişimYay., 1992, s. 30, 35; Ejder Okumuş, *Toplumsal Değişme ve Din*, İst.: İnsan Yay., 2003, s. 68.

115 Geniş bilgi için bkz. Ünver Günay, a.g.e., s. 438-440.

116 Kur'ân-ı Kerîm, 2/201.

117 Muhammed Hamidullah, *İslam'a Giriş*, Çev.: Cemal Aydın, 3. bsk., Ankara: T.D.V. Yay., 1999, s.151.

118 Ünver Günay, a.g.e., s. 444.

119 Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, İst.: Der Yayınları, Tarihsiz, s. 98 vd.; Ünver Günay, a.g.e., ss. 445-446.

Gülerek etdiler sual: "A koca (yaşlı),
Yüz yaşında nedir bu hal, a koca?"

Dedi: "yer şumlayıb (sürüp) cefa çekirem,
Torpağa (toprağa) alma çerdeği ekirem".

Dediler: "Bunda bir selâhın (kârın) yok (yok),
Sen bu gün var isen, sabahın yok;

İndi ekdiklerin ne vakit çıkar?
Bu çıkınca seni zemane yıkar...

Rahat ol, çekme boş yere zahmet,
Olamaz meyvesi sana kısmet!"

Dedi: "Ekmişler, almışız, yemişiz,
Hayırla yad edib (hatırlayıp) dua demişiz;

Ekeriz biz daha yiyenler üçün (için),
Ehl-i hayra dua diyenler üçün."[120]

Sabir bağda çalışan yaşlı bağcı ile yoldan geçen gençleri konuştururken, dünyada sürekli çalışmayı ve bu çalışma ve gayretini yalnız kendi menfaati için değil, o anki yaşayan insanlara ve arkadan gelen nesillere sadece dua karşılığında faydalı olma niyetiyle yapılan çalışma olarak algılamakta, yani *dinamik* bir dünya görüşüne sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu bakımdan Sabir'i İslâm dinini sosyal değişme ve gelişmelere açık bir din olarak değerlendiren düşünür gibi nitelemek mümkündür. Bu şekil bir zihniyet ve dünya görüşüne sahip olan Sabir, cennete gidebilmek için inananları dünyayı önemsememeye ve terke davet eden, yani *pasif ve kötümser* bir dünya görüşüne onları iten ahundu/din liderini eleştirmektedir.

Başkalar çok da balonlarla edir seyr-i heva (havada yolculuk),
Biz bu seyri edirik habde (uykuda) her sübh (sabah) mesa (akşam),
Kövl-i ahundu (din adamının sözünü) unutdun mu ki, vaz etdi sana:

[120] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 332.

Dehr (dünya) fanidir, ezizim, ona uyma ebeda (asla)!
Terk-i dünya ile firdovs (firdevs cennetine) hüram (şad) olmalıyız!
Yaşamak ister isek sırf avam olmalıyız![121]

Toplumsal gözlemci Sabir, yaşadığı dönemdeki Müslümanların dünyaya bakışını ise, "Sabr Eyle" isimli şiirinde onları eleştirirken ortaya koymaktadır.

Esir-i keyd-i fekr (fakirliğe bağlı esir) oldun, yazık, teslim-i hirman (nasipsizlik esiri) ol,
Çalışma, bir işe getme (gitme), fakat meyus ü nalân (ağlayan ümitsiz) ol,
Kazaya (mukedderata) çare yok, giryan (sızlayan) ol, üryan ol, perişan ol,
Sebur (sabırlı) ol, şakir ol, yeni (yani) Müselman ol, Müselman ol,

Çatar öz rizk-i meksumun (Allah tarafından ayrılmış rızk kendisi gelir), dolan avare, sabr eyle!
Belâ-yi fakre (fakir bedbahtlığına) düşdün, razı ol, biçare (zavallı), sabr eyle!

Maaşın ta ki, teng (sıkıntı) oldu enis (dost) ol derd ü möhnetle (kederle),
Boş ol, süst (takatsiz) ol, ümidin ket kıl (ümidini kesme), yâr ol ataletle,
Bunu takdire nisbet ver (buna kader de), yaşa daim rezaletle,
Havada seyr eden insana bakma çeşm-i gayretle,

Burak kesbi (çalışmayı), unut seyi (çabayı), yapışma kâre (işe), sabr eyle!
Belâ-yi fakre düşdün, razı ol, biçare, sabr eyle!

Yeterken zalimin zulmü sana dövrü kazadan (kaderden) bil,
Çatarken amirin zecri (zulmü), -onu seyr-i semadan bil,
Özün öz iczine (aczine) bais (sebep) olurken masevaden (başkasından) bil,
Bu meşumiyyeti (bedbahtlığı) bigâneden (yabancıdan) gör, aşinadan bil,

Ezil, pamal (çiğnenmiş) ol, aktarma (arama) buna bir çare, sabr eyle!
Belâ-yi fakre düşdün, razı ol, biçare, sabr eyle![122]

Şiire göre, Müslümanlar çalışmamakta, rızkı Cenab-ı Allah'tan beklemekte, fakirliğe kendilerini mahkûm edip bu durumlarını değiştirmek için çaba göster-

[121] Aynı eser, s. 167.
[122] Aynı eser, s. 69.

memekte, çünkü Allah'ın kendilerine fakirliği takdir ettiğine inanmakta, bu perişan yaşamlarına kader deyip teslim olmakta, buna sabretmekte, eller çalışıp gelişirken ibret almamakta, zalimin zulmüne razı olmakta, ezilmişlikten kurtulmak istememekte ve bütün bu olumsuz durumlara çaresizlik içinde sabretmektedirler. Dinin belirlediği yaşam biçimini belli coğrafî, politik, sosyal ve ulusal sınırlar içinde geçerli olan ekonomik ve politik faktörler fazlasıyla etkileyebilmektedir.[123] Söz konusu coğrafyada ve tarih dönemi içerisinde, halkın bu durumu iktisadî açıdan değerlendirildiğinde, üst tabakanın bolluğuna, israfına ve iktidarına karşı; alt tabakanın yoksulluğunu, statüsünü ve sıkıntı içindeki yaşamını meşru gösteren bir İslâm yorumunun mevcudiyetinden söz edilebilir.[124] Böyle bir din yorumunun mevcudiyeti ise, geniş bir kesimi oluşturan orta ve alt tabakada yer alan inananları pasifliğe itebilir. Şair, Müslümanların dünyaya karşı pasif tutumlarını, gaflet içerisinde yaşadıklarını ve talihlerine teslim olduklarını, "Terpenme, Amandır, Bala, Kefletden Ayılma" şiiriyle dile getirmeye devam etmektedir.

Terpenme (kıpırdama), amandır, bala (çocuk), kefletden (gafletten) ayılma!
Açma gözünü, hab-i cehaletden (cehalet uykusundan) ayılma!
Laylay, bala, laylay!
Yat, kal dala (geriye), laylay!
....
Açsan gözünü rencü meşekket (eziyet) göreceksen,
Milletde kem (gam), ümmetde küduret göreceksen,
Kıldıkca nezer millete (millete baktıkça) heyret (hayret) göreceksen,
Çek başına yorğanını, nikbehtden (talihten) ayılma![125]

Sabir, Müslümanların dünya hayatından sonraki yaşamda alacakları bazı mükâfatların avuntusuyla bu dünyada çalışmadıklarını, ilme ve bilime ilgi göstermediklerini, İslâm'ı, milleti ve ümmeti ilerletmek ve geliştirmek gibi bir endişelerinin olmadığını, dolayısıyla dengeli dünya görüşündeki dengeyi bozduklarını ve pasif bir tutum içerisinde bulunduklarını göstermeye çalışmıştır. Şairin bu tespitlerinin tamamını, halkı eleştirerek yazdığı aşağıdaki şiirlerinin mısralarını gözden geçirdiğimizde fark etmek mümkündür.

Hansı (hangi) mekatib ki, onu açmadık?
Hansı senaye ki, para saçmadık?
Verdiğimiz sözden uzak kaçmadık?

[123] Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, s. 340.
[124] Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İst.: Bilge Yayıncılık, 1999, s. 33.
[125] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 32.

İşlerimiz yetdi (kâfi geldi) bütün surete,
Kim ne deyer (diyebilir) bizde olan keyrete (gayrete)?
Gerçi pervaz etdi (uçtu) "aeroplan" dünen bir kuş kimi (gibi),
Âlemi hayretde koydu ilm ü irfan namına.
Leyk bizler tek (bizlere sadece yazık), hele kadir deyildir uçmağa,
Reht-i hab içre (uyku yatağında) yatarken hûr ü kılman namına.[126]

Halkın din ve dünyaya yaklaşımına onları yönlendiren ilimsiz ve liyakatsiz din adamlarının olumsuz katkılarından söz etmek mümkündür. Sünnî din anlayışının dışındaki dinî anlayış/heterodoks ve yorumlarda, ezilmiş, haksızlığa uğramış, hor görülmüş bir toplumsal psikoloji temelinde gelişen, günün birinde onu bu durumdan kurtarıp özlemi duyulan yepyeni bir düzene kavuşturacak bir şahsiyetin, karizmatik bir liderin geleceğine inanılır. Tarihte heterodoks Türk Müslümanlığına mensup çevrelerde buna benzer mehdici inanışlar ortaya çıkmıştır.[127] Dünyanın sonunda birinin gelerek Müslümanları kurtarması şeklindeki inanç dinamik İslâm düşüncesiyle bağdaşmamaktadır. Böyle bir düşüncenin kaynakları arasında Şiîlik de yer almaktadır.[128] Şiîlikle Sünnîliğin kesiştiği bir coğrafyada ve sosyo-kültür içerisinde yaşamış olan yazar, döneminde mevcut olan mehdi inancının ve Mehdi olduğunu iddia eden bazı kimselerin Müslümanları dinden uzaklaştırdığını ve onları zelil etmeye çalıştıklarını söylemiştir.

Bes (kâfi) deyilmiş bunca Mehdiler hurucu (çıkışı), indi de
Volga'dan bir taze (yeni) Mehdi halkı iğfal eyleyir (yoldan çıkarıyor).
Cahiliyyet hökmfermandır ki, her şahs-ı muzill (her şahsı saptırıyor)
Mehdiyem namile helküllahı izlal eyleyir (insanları alçaltıyor).[129]

Zahitlik, kutsal olan dünya ile kutsal olmayan dünyayı ayırma gibi temel bir düşünceye sahiptir.[130] İslâmî tasavvufta zahitlik ve züht hayatı, genelde dünyayı kalbe, gönle ve düşünceye hâkim kılmamayı ve sokmamayı öngörmekte, ama zaruret icabınca da dünyadan faydalanmayı uygun görmekte ve kısmen zahit ve züht hayatı tamamen akıl ve hukuku dışlamamakla diğer dinlerin bu konudaki anlayışından ayrılmaktadır.[131] Başka bir deyişle, dünyadan zaruretince faydalanmakla birlikte, dünyadan kaçmaya ihtiyaç duymakta, kalbi ve davranışları madde-

[126] Aynı eser, s. 180, 262.
[127] Ahmet Yaşar Ocak, *Türk Sufîliğine Bakışlar*, 2. bsk., İst.: İletişim Yay., 1996, ss. 16-19.
[128] Mehmet Aydın, "Mehdi", *Ansiklopedik Dinler Sözlüğü*, Konya: Din Bilimleri Yay., 2005, s. 483.
[129] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 279.
[130] Gustav Mensching, a.g.e., s. 196.
[131] Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, 2. bsk., İst.: Dergah Yay., 1990, ss. 104-406; H. Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İst.: Ensar Neşriyat, 2002, ss. 83-102.

lerle değil; tamamen Allah sevgisi ve dinî değerlerle süslemeyi gerekli görmektedir.[132] Dolayısıyla zahitlerin, Müslümanların dünyaya bakışlarını dengeli olmaktan ziyade ahirete doğru kaydırdıklarını söylemek mümkündür. Ancak, Sabir dönemindeki zahitlerin Müslümanlara gerek kutsal olmayan, gerekse kutsal olan yaşam açısından iyi örnekler teşkil etmediklerini eleştirileriyle ortaya koymaya çalışmıştır.

Zannetme ki, zikre, secdeye dalmak üçün
Zahid yüyürür (koşar) mescide ecr almak üçün,
Dün çaldığı seccadeyi satmış da yemiş,
İndi yüyürür ilâvesin çalmak üçün.

Cennetdeki hurileri, ğılmanları Allah
Kovdum, diye bir vahiyle etse seni ifham (haber),
Zahid, men ölüm (yalvarırım), gizleme, aç sıdkını (doğrusunu) söyle,
Sen bir de edersen mi (bir daha edersin mi) namaz emrine ikdam (devam)?

Zahid ölmekden kabak (ölmeden önce) maksuduna çatmak (ulaşmak) diler,
Cennete uyku ipiyle bir kement atmak diler.

Maksadı sövmü selâtinden (namaz kılmaktan gayesi) bu imişken, yazık,
Hem Hudânı, hem de mahlûkatı aldatmak diler.

Uykuda aktardığını (aradığını) zahirde (dışarda), ya Rab, tapmasın (bulmasın)!
Yoksa illik taatın (yıllık ibadetlerini) bir yolluğa satmak diler![133]

Şiirlere bakıldığında zahitlerin esas gayelerinin samimi olarak kutsala yönelmek olmadığı, yaptıkları ibadetleri de içselleştirerek halis niyetlerle yapmadıkları ve hem Allah'ı, hem de insanları kandırmaya çalıştıkları anlaşılmaktadır. Bu şekil zahitler ve onlara tâbi olanlar, "züht ve riya erbabı" şeklinde vasıflandırılmış ve iktisadî kazançları hile mahsulü kazançlar arasında sayılmıştır.[134] Dönemindeki zahitlerin durumunu eleştiren şair, mevcut züht anlayışını halkı ve Müslümanları dünyayı terke, tembelliğe ve pasifliğe davet ettiği için de tenkide tâbi tutmuştur.

[132] Abdülkerîm el-Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, 2. bsk., Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990, ss. 115-119.
[133] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 157, 260, 289.
[134] Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, ss. 162-166.

Yat dolaş cennet-i âlâdaki rızvanlar ile,
Kol-boyun ol (kucaklaş), mezeleş huriyi ğılmanlar ile,
Ye, iç... Artık kefe bak (keyfe bak) cümle Müselmanlar ile,
Koy (bırak) bu dünyanı bu kâfirlere, şeytanlar ile,
Biz meleklerle uçup âli makam olmalıyız!
Yaşamak ister isek sırf avam olmalıyız![135]

Sabir, teorik olarak İslâm'ın temelde "hiç ölmeyecekmiş gibi bu dünya için ve yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalışma" prensibinden hareketle, insanın dünyaya sürekli bir çalışma ve kazanma misyonuyla gönderildiğini kabul eden aktif bir yaşam telâkkisinin mevcut olduğunun farkındadır. Bu sebeple o, mevcut züht hayatının, toplumu dünyayı önemsememeye ve sürekli çalışmaktan alı koymaya, tembelliğe sevk ettiğini bir bakıma toplumu İslâm'ın dengeli dünya görüşünden uzaklaştırdığını, ilme ve bilime karşı neredeyse düşman ettiğini, dolayısıyla geri bıraktığını anlatmaya çalışmıştır.

Giderik mescide her gün, kılarık onda namaz,
Hüşke mömінlik (kuru mü'minlik) edib, başlayırık raz ü niyaz (gizli duaya),
Mescid olsun (mescit de olsa), alarık (alırız) satsa çocuklar bize naz (nazla),
Bu uşakbazlığı biz zöhd (züht) ile testir ederik (örteriz),
Mümkün oldukca Müselmanları tekfir ederik.
Danışıb (konuşup) söyleşerik her nece unvan (adres nasıl olursa) olsun,
İftira, leğv (anlamsız), abes, herzev ü hedyan (lakırdı) olsun,
Herkese bağlayırık her cüre böhtan olsun (her tür iftira olsa da)
Koy bizim din evimiz olsa da viran olsun,
Güç verib zikre, cinan kesrini (suç sarayını) temir (tamir) ederik,
Mümkün oldukca Müselmanları tekfir ederik.
Möminik, keflenerik (keyif alırız) arzu-yi cennet ile,
Okumuşlar adını yad ederik (hatırlarız) lânet ile,
Düşmanık elm ile, insaf ile, hürriyet ile.[136]

Nazarî dinî tecrübe ve onun beraberinde getirdiği ahlâk ve değerler, belli sosyo-kültürel şartların etkisiyle pratik dinî tecrübe sahasında farklılaşabilmektedir.[137] Çalışmamızın ilgili olduğu tarih sürecinde Azerbaycan'da Müslümanların pratik dinî tecrübelerinin, teorik dinî tecrübelerinden uzaklaştığı yazarın aşağıdaki

[135] Aynı eser, s. 168.
[136] Aynı eser, s. 184.
[137] Ünver Günay, a.g.e., s. 444.

şiir mısralarından tespit edilebilir. Pratik dinî tecrübedeki bu farklılaşmayı toplumun pasif yaşam biçiminin şekillenmesinde etkili faktörlerden birisi olarak değerlendirmek de mümkündür. Mevcut züht anlayışı ile dünyada pasif tutum ve tavırda olanların karşısında zengin tabakanın ahireti unutarak ibreyi dünya tarafına döndürdükleri, toplumdaki açları, fakirleri ve ihtiyaç sahiplerini tamamen görmezlikten geldikleri ve dinî buyrukları unuttukları anlaşılmaktadır.

Çok da deme servet ü samanlıyam (mal mülk zenginiyim), ey filan!
Boldu pulum (param bol), bir neçe (çok) milyanlıyam (milyarım var), bir utan!
Möhteremem, möteberem, şanlıyam, dur, dayan (bekle)!
Meşhediyem, keblayıyam*, hacıyam, nacıyam,*
Dinliyem (dinim var), imanlıyam, erkânlıyam (ahlâklıyım),
Hem eli Kur'anlıyam.
Sende diyek din de var, iman da var, filmesel (meselâ),
Ev dolusu nimet-i elvan (çeşit çeşit nimet) da var, bîbedel (benzersiz),
Hez-külece (tüylü kürk), servet ü saman (mülk serveti) da var, çok gözel,
Ev, eşik, eyvan, müteddid otak (türlü türlü oda), temterak (ihtişam),
Yağlı plov (pilav), dadlı fisincan (köfteli ve cevizli pilav) da var,
Şerbet-i reyhan da var.
Konşuda lâkin neçe üryan (çok çıplak) da var, kış, boran (fırtına)...
Girye (ağlama) de var, nâle vü efgân (inilti ve feryat) da var, nimcan (yarım can)...
Sen ki, şeriatçisin (dindarsın), ey bineva (zavallı), kıl heya (hayâ)!
Şeride ahir (din de ölüm, son) ne, bir ihsan da var,
Hakk-ı Müselman (Müslüman hakkı) da var...[138]

Yukarıdaki şiiri gözden geçirdiğimizde kutsal ile kutsal olmayan dünya arasındaki denge ruhunu ve görüşünü temin etmede önemli olan *ahiret hesabı*nın toplumdaki zenginler tarafından ihmal edildiği, yani varlıklı insanların kutsal olmayana temayüllerinin arttığı görülmektedir. İslâm'ın iktisat ahlâkını ve zihniyetini diğer dinlerden ayıran en önemli husus, zengin tabakanın toplumdaki ihtiyaç sahiplerine, açlara, fakirlere, dullara, yetimlere, kimsesizlere vb. karşılıksız şekilde ihsanda bulunmaları ve yardım etmeleridir. Ne var ki insan tabiatı, sosyo-ekonomik ve kültürel şartlar, inananların davranışlarını bu konuda farklılaştırmalarına etki edebilmektedir. Din hem çalışkanlığı hem de ihtiyaç sahiplerine yardım

* Meşhedi; İran'da ziyaretgâh olan meşhur şehrin adıdır.
* Keblayı; "Kerbela'yı" sözünün canlı dilde kullanılan şeklidir. Kerbela, Irak'ta İmam Hüseyn'in şehit edildiği ve türbesinin bulunduğu yerdir.
[138] Mirze Elekber Sabir, a.g.e., s. 230.

etmeyi tavsiye etmesine rağmen; zenginlik artınca dünya sevgisi de artış göstermektedir.[139] Dolayısıyla yukarıda görüldüğü üzere dengeli dünya anlayışından ayrılan *dünya meyilli* zengin Müslüman tipi toplumlarda görülebilmektedir. Sabri F. Ülgener, bu tip zenginleri, *hayatı hoş/rahatlık içinde geçirenler* ve *hasis olarak yaşayanlar* şeklinde nitelemektedir.[140]

Bu durumda söz konusu dönemde şairin şiirlerinde dile getirdiği gözlemlerine göre, toplumda iki tip zihniyet ve dünya görüşü bulunduğunu söylemek mümkündür. Birincisi; dünya hayatına karşı toplumun çoğunluğunun tam bir *pasif ve kötümser/olumsuz* zihniyet ve tutumudur. İkincisi de ahiret hesabını göz ardı etmiş zenginlerin *dünya meyilli* zihniyet ve tutumlarıdır.

SONUÇ

Mirze Elekber Sabir'in şiirleri, XIX. yüzyılın ikinci yarısı ile XX. yüzyılın başlarında Azeri toplumunun kültür ve sanatının önemli bir unsuru ve aynasıdır. Sabir'in şiirleri, aynı milliyetten gelen, çoğunlukla benzer ve ortak kültürü taşıyan iki toplumdan birisini teşkil eden, Sovyetler Birliği işgalinden önce, ateist öğretilerin sosyal bir tecrübesini yaşamadan, ama Batılılaşma rüzgârlarının estiği bir tarihsel süreçteki Azerbaycan toplumunda din-toplum münasebetleri hakkında gözlem yapabilmemize imkân tanımıştır. Bu bağlamda Sabir'in gözlemleriyle kendisi gibi şair ve gözlemci olan çağdaşı M. Akif Ersoy'un Osmanlı Toplumundaki gözlem ve tespitleri zaman zaman karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Şiirlerin genelde mübalağalı olabileceği göz önünde bulundurulmakla birlikte geçmiş toplumların, toplumsal ve dinsel sorunlarının paralelliğinde gerek sosyoloji, gerekse din sosyolojisi açısından önemli veriler sunduğu da bir hakikattir.

Sabir, şiirlerini hiciv üslûbuyla yazdığı için çalışmadaki tespitlerimiz genelde toplumsal yapı ve sistemde aksayan yönler olmuştur. Ancak, Azerbaycan bölgesinin çok çalkantılı tarihi ve Sabir'in vefatından dokuz yıl gibi kısa bir süre içerisinde Sovyetler Birliği tarafından işgal edilmiş olması dikkate alındığında, Sabir'in sosyal gözlemlerinin ne kadar gerçekçi olduğu ve toplumsal sistem ve yapıdaki çözülmelerin kayda değer olduğu fark edilmektedir.

Çalışmamızın ilgili olduğu söz konusu dönemde Azerbaycan'da da Müslümanlar diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi benzer sosyal sorunları yaşamaktadır. Toplumların sosyo-kültürel ve coğrafî şartlarının, dinî yaşama ve dinin de, toplumların sosyo-kültürel yaşamına etkisinin bulunduğu anlaşılmıştır. Toplumsal bütünleşmenin sağlanmasında önemli sosyal fonksiyonda bulunan sosyal yardımlaşmanın oldukça zayıf olduğu, İslâm dininin *zekât, sadaka, ihsan, karz* ve *bayram* gibi önemli sosyal müesseselerinin işlevlerini yeterince yerine getiremedikleri anlaşılmıştır. Toplumda zenginler ile fakirler arasında anlaşmazlık ve uyuşmazlığın belirginleştiği ve iktisadi bakımdan üst tabakadakiler arasında fakirlerle varlıklarını hiç paylaşmayan *zengin cimri insan* tipinin yaygınlaştığı söylenilebilir.

[139] Max Weber, a.g.e., s. 150.

[140] Sabri F. Ülgener, *İktisadi Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, ss. 182-187.

Günümüzün en önemli problemlerinden birini teşkil eden mezhepler arası gruplaşma ve mücadele, o günlerde diğer ülkelerde olduğu gibi Azerbaycan'da da mevcut olup, *Sünnî* ve *Şiî* şeklinde bir dinî gruplaşma ve ayrışma söz konusudur. İki dinî grup arasındaki ayrışma *körü körüne/kitlesel, formel ve taassupça* bir şekil içermektedir. Bu ayrışmanın belirginliğinin azalması ve katı çizgilerin saydam hale gelmesinde çözüm olarak insanların cehaletten kurtulması önerilmiştir.

Toplumda *bilgi sahibi, düşünen* ve *bilgisiz, gelenekçi çıkarcı* olmak üzere iki tip din adamı fark edilmiş ve daha çok ikinci tipin yaygın olduğu tespit edilmiştir. Bilime ve ilme karşı çıkan din lideri daha çok toplumdaki itibarını ve statüsünü kaybetmek istemeyen ilimsiz ve körü körüne geleneğe bağlı din adamlarıdır.

Şiirlere göre Müslümanların, psikolojik, sosyal, kültürel, ekonomik, siyasî, tarihî ve coğrafî faktörlerin etkisiyle İslâm'ın teorik olarak dinamik ve dengeli dünya görüşünden uzaklaştıkları, toplumun çoğunluğunu ve önemli bir kesimini teşkil eden orta ve alt tabakanın *teslimiyetçi, pasif* ve *kötümser* bir dünya görüşü taşıdığı, zenginlerin de ahiret hesabı telakkisinden uzaklaşarak *dünya meyilli* bir zihniyete doğru kaydıkları anlaşılmıştır.

Farklı iki mezhebin kesiştiği coğrafyanın ortasında doğup, yetişen satirik şair M. Elekber Sabir, döneminin toplumsal ve dinsel sorunlarını iyi gözlemlemiş ve dönemin dinî yaşamı ve sosyal meselelerini betimlememize ve değerlendirmemize katkı sağlayan çok önemli veri kaynakları sunmuş, bilgisizlikten, gelenekçilikten ve grupçuluktan kaynaklanan mezhep kavgalarının anlamsızlığına da dikkat çekmiştir.

ŞAİR MİRZE ELEKBER SABİR'İN *HOPHOPNÂME*'SİNDEKİ GÖZLEMLERİNE DİN SOSYOLOJİSİ AÇISINDAN BİR YAKLAŞIM

AN APPROACH FROM THE ASPECT OF RELIGIOUS SOCIOLOGY ABOUT OBSERVATIONS IN THE POET MIRZA AL-AKBAR SABIR'S HOPHOPNAME

Hayri ERTEN

M. E. Sabir supplies important data and observations about relations between religion and society at the beginning of nineteenth century in Azerbaijan, in which the society hadn't lived according to principles of atheism yet. Our article researches solidarity, religion groups and disintegration between Shia and Sunni, types of religion leaders, mentality and world opinion in that period. Azerbaijani Muslims grew away from principles of Islam by effects of social, cultural and political factors. Consequently noteworthy social resolutions were determined. Solidarity of the society lost its functions. The disintegrations between Shia and Sunni were formed by strict lines which found out that the religion leaders and members depended blindly on tradition in general of the society. There was an ignorant, traditional understanding of sect. Fanatic, self-

seeking and manipulative religious leaders opposed to science and learning, although Islam stimulated science and learning. Therefore, a passive and pessimistic world opinion was situated in the society.

Key Words: Mirza Alakbar Sabir, Azerbaijan, religious group, religious leader, mentality and world opinion, Sia and Sunni.

نظرة في مشاهدات مرزا علي أكبر صابر في كتابه "هبهبنامه" من وجهة نظر علم الإجتماع الديني.

يعرض مرزا علي أكبر صابر معطيات هامة حول العلاقات بين المجتمع والدين في أوائل القرن التاسع عشر في آذربايجان التي لم يواجهها الإلحاد بعد. تتناول هذه العجالة الاختلافات وردود الأفعال التي حدثت بين السنة والشيعة، وتَهتم بأمورالمسلمين الآذريي الأصل وتفاعل زعماء الجماعات الإسلامية مع المجتمع وآرائهم المختلفة وترتكز على التعاون الإجتماعي بين المسلمين طيلة هذه السنوات. لقد تباعد مسلموا آذربايجان عن المبادئ والمظاهرالإسلامية لأسباب سياسية وثقافية واجتماعية. ومن الملاحظ بالرغم من أن الإسلام يحث على العلم والتعلم هناك تباينات بينة لدى المجتمع عامة من جراء تطبيقات بعض تابعي المذاهب المختلفة بصورة تقليدية أنانية نفعية لاشعورية. شاهد تاريخ آذربايجان حتى الآن الفهم التقليدي والنظرة المتشائمة في الساحة الدينية بسبب هذه التراث البدعي.

الكلمات الرئيسية: مرزا علي أكبر صابر، آذربايجان، الجماعات الإسلامية، زعماء الجماعات الإسلامية، الشيعة، وأهل السنة

SON GÜRCÜ KRALI II. SOLOMON'UN RUSLARA KARŞI MÜCADELESİ ve OSMANLI DEVLETİ İLE İLİŞKİLERİ

Nebi GÜMÜŞ

Yrd. Doç. Dr., Rize Ü. İlahiyat Fakültesi

A. Batı Gürcistan'da Osmanlı Hâkimiyetinin Zaafa Uğraması

1. II. Solomon'a Kadar Osmanlı-Gürcü İlişkileri

Türk-Gürcü siyasî ilişkileri, Türklerin, Türkistan coğrafyasından batıya göç etmeye başladıkları dönemlere kadar eskiye götürülebilir. İlişkiler, özellikle Selçuklular döneminde Türklerin büyük göç dalgaları halinde Kafkasya ve Anadolu'ya yerleşmesiyle yeni boyutlar kazanmış, İstanbul'un fethi ise Türk-Gürcü ilişkilerinde yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.

İstanbul'un fethinden hemen sonra Batı Gürcistan yöneticileri Osmanlı hâkimiyetini tanımışlar ve İmereti Krallığı,[1] Osmanlı Devleti ile siyasî ilişki kuran ilk Gürcü devleti olmuştur. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde bulunan bir belgeye[2] göre bu husus, son dönem İmereti yöneticileri tarafından dile getirilmiştir. Daha önce Bizans ile iyi ilişkiler ve yakın ittifak içinde bulunan İmereti krallarının, İstanbul'a hâkim olarak bu gücün yerini alan Osmanlı Devleti ile yakın ilişkiler kurmayı, politikaları için uygun buldukları düşünülebilir. 1454'de Abhazya ve 1461'de Trabzon'un alınması, Batı Gürcistan'ın Osmanlı Devleti ile daha fazla yakınlaşmasına ve bölgedeki Osmanlı nüfuzunun artmasına yol açmıştır. 1578'de Lala Mustafa Paşa'nın serdarlığında açılan Kafkasya seferi de, İran hâkimiyetindeki Tiflis ve Doğu Gürcistan'ın Osmanlı hâkimiyetine girmesi ile sonuçlanmıştır.[3]

Bundan sonra ilişkilerin genel anlamda yakın ittifak ve karşılıklı güven esasına dayalı olarak sürdüğü söylenebilir. Yavuz Sultan Selim'in Trabzon'da sancakbeyi olduğu dönemde İmereti başkenti Kutais'e düzenlediği seferden itibaren ilişkilerin sürdüğü yaklaşık dört asır boyunca iki taraf arasında ciddi bir çatışmanın ortaya çıkmadığını söylemek mümkündür. Bunun yanı sıra Osmanlıların, Gürcüle-

[1] İmereti, Gürcülerin Batı Gürcistan için kullandıkları bir isimdir. Bu ad, Osmanlı arşiv belgeleri ve tarihi kaynaklarında *Açıkbaş*, kralların unvanı ise *melik* ve *han* olarak geçmektedir. Batı Gürcistan'da genellikle İmereti kralına bağlı olarak feodal bir yapı içinde varlığını sürdüren Samegrelo hâkimleri için *dadyan* ve Guria yöneticileri için ise *guriel/guryel* unvanı kullanılmaktadır. Osmanlı kaynaklarının ise, İmereti kralları gibi bu mahalli yöneticilere de *melik* unvanını lâyık gördükleri dikkat çekmektedir.

[2] Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Hatt-ı Hümâyûn*, 44604: Gürcü beylerinin 9 Ramazan 1235 (20. 06. 1820) tarihli Gürcüce mektuplarının tercümesi.

[3] Ayrıntılı bilgi için bk. Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasi Münasebetleri (1578-1612)*, İstanbul 1993; Fahrettin Kırzıoğlu, *Osmanlıların Kafkas-Ellerini Fethi*, Ankara 1993; Nebi Gümüş, *XVI. Asır Osmanlı-Gürcistan İlişkileri*, doktora tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 2000.

rin hukukunu korumada hassas davrandıkları ve bu hususta İmereti krallarının önemli rolleri olduğu dikkat çekmektedir. 16. yüzyıla ait bir belge, bu konuya ışık tutacak niteliktedir. Kudüs'te, eskiden beri ziyaret ettikleri bir yer Franklar ve Ermeniler tarafından Gürcülerin elinden alınınca İmereti kralı durumu İstanbul'a bildirmiş, bunun üzerine Kudüs kadısı ve sancakbeyinden durumun tetkik edilmesi ve şikâyet doğru ise ziyaretgâhın Gürcülere iade ettirilmesi istenmiştir.[4]

2. Rusların Batı Gürcistan'ı İşgali

Ruslar, 1801'de Tiflis'i işgal ettiler ve burayı doğrudan Moskova'ya, Gürcü Kilisesi'ni de Rus Kilisesi'ne bağladılar. Bundan sonra Tiflis ile Karadeniz ve Kırım arasında bir bağlantı hattı kurmak için Batı Gürcistan'ı ele geçirmek isteyen Ruslar, buradaki yönetimleri hedef aldılar. İhtilâflardan yararlanarak bölgeye nüfuz eden Ruslar, önce Guria, Samegrelo ve Abhazya'yı ele geçirdiler, ardından İmereti kralı II. Solomon'u (1789-1810) sıkıştırmaya başladılar.

Bu dönemde Rusların İmereti'nin yanı sıra önemli hedeflerinden birisi, Osmanlıların Kafkasya'da tutunabilmeleri için stratejik öneme sahip Ahıska olmuştur. Kont Vorontsov'un Prens Tsitsianov'a yazdığı 5 Ağustos 1803 tarihli mektupta, ayrıntıların daha önce yazılmış olduğuna işaret edilerek bütün gücünü Batı Gürcistan'ı ele geçirmek için teksif etmesi ve Ahıska'yı elde etmek için uygun zamanı kollamasını istemesi,[5] bu husustaki Rus politikalarını açıkça göstermektedir.

1803 yılında Redutkale'yi inşaya başlayan Ruslar, bir yıl geçmeden Samegrelo'yu ele geçirdiler ve II. Solomon'un Grigol Dadiani kuvvetlerine karşı üstünlük sağlaması üzerine General Litvinov'u, işgal için İmereti'ye gönderdiler.[6] Osmanlı Devleti'nin müttefiki olan İmereti, Samegrelo beyinin Rusları ülkesine davet etmesiyle her yönden Ruslar tarafından sarılmış oldu. Bağımsızlığını koruyamayacağını anlayan İmereti kralı, ülkesini Ruslara teslim etmek zorunda kaldı ve 25 Nisan 1804'te Rus hâkimiyetine geçen İmereti bir Rus vilâyeti haline getirildi.[7] İmereti kralı, bölgedeki Rus hâkimiyetine rağmen meşruiyetini sürdürüyor ve hâlâ sınırlı da olsa askerî bir güce sahip bulunuyordu.

Başkent Kutais'i terk etmek zorunda kalan II. Solomon Vartsihe'ye geçti.[8] 1806 yılından itibaren Ruslara karşı açıktan mücadeleye başladı,[9] fakat bölgedeki Rus ilerlemesini durdurmaya gücü yetmedi. Bu yıl içinde Ruslar, Gürcistan'ın Karadeniz sahilinde Poti ve Anakara arasındaki Kemhal Boğazı iskelesini ele geçir-

[4] BOA, *Mühimme Defteri*, XXX, 63.

[5] Henry John Armani, *The Russian Annexation of the Kingdom of Imeretia*, 1800-1815: in the Light of Russo-Ottoman Relations, doktora tezi, Georgetown University 1970, s. 537.

[6] W. E. D. Allen, *A History of the Georgian People*, London 1932, s. 216.

[7] John F. Baddeley, *Rusya'nın Kafkasya'yı İstilası ve Şeyh Şamil*, trc. Sedat Özden, İstanbul 1989, s. 88.

[8] Devi Kaçarava, "Solomon II", *İvane Cavahişvili Entsiklopeduri Leksikoni*, Tbilisi 2002, s. 614.

[9] Baddeley, 96.

diler.[10] Kral, aynı yıl Osmanlı topraklarına karşı saldırıya geçen Ruslara karşı Osmanlı Devleti'nin yanında savaşa katıldı ve daha önce kaybettiği tahtını bir ara yeniden ele geçirme fırsatı buldu. Fakat bu başarısı kalıcı olamadı. Ruslar, devam eden savaşta 1807 yılında Poti, Kars ve Ahıska üzerine yürüdüler, fakat Gudoviç'in Ahilkelek önlerinde büyük bir yenilgiye uğrayarak geri çekilmek zorunda kalması sebebiyle başarılı olamadılar.[11]

Bundan sonra Ruslar, II. Solomon'un Osmanlı Devleti ile irtibatını koparmak ve Osmanlı kuvvetlerinin bölgeye yardımını engellemek için Poti ve Karadeniz sahilini işgale giriştiler. 24 Kasım 1809'da Poti kalesini kuşattılar. Poti, ilk kez Ruslar tarafından kuşatılmış oluyordu. Çıldır valisi Vezir Selim ve Trabzon valisi Şerif Mehmed Paşaların ihtilâfından[12] faydalanan Ruslar, kaleyi ele geçirdiler.[13] Hâkimiyetlerini 1809 yılında Guria'nın yanı sıra Sohum ve Abhazya'ya da teşmil eden Ruslar 1810'a gelindiğinde Kafkasya'daki Hıristiyan halkları birleştirme işini tamamlamış[14] ve bölgenin büyük bir bölümünü ele geçirmiş[15] bulunuyorlardı.

3. II. Solomon'un Rusların Eline Geçmesi

II. Solomon, Ruslara karşı mücadelesinde başarılı olamamış ve 1810 yılında teslim olmak zorunda kalmıştır. 20 Şubat günü Rus ordusu kendisine karşı harekete geçtiğinde kralın 5 bine yakın askeri bulunuyordu. Fakat halkın dağlara kaçıp köylerin iki-üç gün içinde pes etmesi, Samegrelo ve Guria beylerinin Ruslara yardımı, Ahıska'dan yardım gelmemesi ve Rusların durumdan haberdar olması[16] gibi hususlar kralın Ruslara rağmen ülkesinde kalabilmesini imkânsız hale getirmişti. Bununla birlikte kral, mücadeleden vazgeçme niyetinde değildi. Bir sabah Rusların hazırlıklarından habersiz bir şekilde Vartsihe'den çıkıp Bağdat'a gitti ve burada 2 bin asker topladı. Ahıska yolunun tutulmuş olduğunu öğrenince Ahıska beylerbeyine adam gönderip yardım istedi. Adamları Ahıska'ya ulaştılar fakat bölgedeki Rus birlikleri sebebiyle kralın yanına dönemediler. Kral, Ahıska'dan yardım alamadığı gibi en yakın adamı Solomon Leonidze'nin desteğinden de mahrum kalınca Ruslara teslim olmak zorunda kaldı. General Tormasov kendisine getirilen kralı tutuklayarak Tiflis'te hapsetti ve kaçmaması için sıkı tedbirler aldı. Rusya'ya gönderilmesi için yazışmalar tamamlanma aşamasına geldiğinde 10

[10] Ayrıntı için bk. BOA, *HH*, 41466, 42034 D; Cemal Gökçe, *Kafkasya ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Kafkasya Siyaseti*, İstanbul 1979; Baddeley, 99.

[11] Baddeley, 96 vd.

[12] Ayrıntılar için bk. BOA, *HH*, 3360, 3369, 3432, 16858, 36026 C, 43842, 47908, 47909, 47909 A, B, 47910 C; *CH*, 739, 4537; Gökçe, 201-202.

[13] BOA, *HH*, 44291 E, F; Fehmi İsmail, "Bükreş Andlaşmasının Müzakeresi 1811-1812", *Belleten*, XLVI, sy. 181, Ankara 1982, s. 75; Baddeley, 99.

[14] Baddeley, 99.

[15] Akdes Nimet Kurat, *Rusya Tarihi*, Ankara 1987, 2. bs., s. 300.

[16] Teopile Huskivadze, *İmeretis Mepe Solomon Meore*, Kutais 1990, 2. bs., s. 11.

Mayıs 1810 gecesi adamlarının yardımıyla tebdil-i kıyafet ile dışarı çıkarılan kral hapisten kaçırıldı ve Tiflis'ten uzaklaştırıldı.[17]

II. Solomon Vartsihe'de bulunduğu sırada, Gürcistan'daki Rus kuvvetleri komutanının elçileri defalarca gelip kendisiyle görüştüler. Kralın bu görüşmeleri kısa tuttuğu, hatta pek istemediği, bazen de bu yöndeki talepleri geri çevirdiği dikkat çekmektedir. Bir elçinin Kutais'teki sarayına dönüp orada yaşamasını teklif etmesi üzerine "Rus askerleri varken asla" şeklinde cevap vermesi,[18] onun hiçbir şekilde Ruslara güvenmediğini göstermektedir.

B. Osmanlı Devleti'nin II. Solomon'u Ruslara Karşı Desteklemesi

1. II. Solomon'un Osmanlı Devleti'ne Sığınması

Ruslar tarafından hapiste tutulduğu Tiflis'ten kaçan II. Solomon, Ahıska'ya gelerek Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır.[19] Mayıs 1810'da İmereti sınırından Osmanlı hâkimiyetinde olup Rusların takip edemeyecekleri Ahıska'ya geçen kralın yanında aralarında prens ve soyluların da yer aldığı dört yüz kişinin bulunduğu belirtilmektedir.[20]

Osmanlı idarecileri ve Müslüman Gürcüler, Ahıska'da Gürcü kralını ve adamlarını sempati ile karşıladılar. Ruslara karşı savaş kararı alındı. Selim Paşa Himşiaşvili de Rusların İmereti'den çıkarılıp kralın ülkesine dönebilmesi için yardım sözü verdi. Kral ve adamları, İstanbul'a mektup göndererek öteden beri Osmanlı tebaası olduklarını, Açıkbaş toprağının Osmanlı'ya ait olduğunu, Gürcistan halkının şimdiye kadar Osmanlı Devleti sayesinde emniyet içinde yaşadığını, fakat birkaç yıldır çeşitli hilelerle Rusların Gürcistan'ı işgal edip huzurlarını kaçırdığını yazdılar.[21] Etrafına topladığı adamlarıyla Ruslara karşı mücadele başlatan kralın durumu ve yardım talebi kendisine iletildiğinde Sultan II. Mahmud'un bu talebe cevabı tahmin edilebileceği gibi olumlu olmuştur. Gürcü kralına bir mektup yazan ve mektubunda Gürcistan'ın Osmanlı hâkimiyetine girdiği zamandan beri emniyet ve asayiş içinde olduğuna işaret eden padişah, Gürcü topraklarının Rus işgalinden kurtarılması için gerekli desteğin sağlanacağını ifade etmiştir.[22]

Gürcistan sınırında stratejik bir yer olan Ahıska, bundan sonra Gürcistan'ın Ruslar tarafından işgaline karşı çıkan Doğu ve Batı Gürcistan'dan gelen pek çok kimsenin toplandığı yer olmuştur.[23] Özellikle Şerif Paşa'nın Ahıska'da olduğu dönemde bu durum daha dikkat çekicidir. Çünkü Şerif Paşa ile II. Solomon arasında bir dostluk vardı. Kralın 1802 yılında Şerif Paşa'nın verdiği askerî destek

[17] Huskivadze, 29-32.
[18] Huskivadze, 6 vd., 26.
[19] Allen, 217; Kaçarava, 614.
[20] Armani, 505.
[21] Ayrıntı için bk. BOA, *CH*, 2217, 3808; *HH*, 44615 E.
[22] Şanizâde Mehmed Ataullah Efendi, *Şanizâde Tarihi*, İstanbul 1873, II, 28-30.
[23] Armani, 528; Huskivadze, 14 vd.

sayesinde Samegrelo beyine karşı başarılı olduğu, sonraki yıllarda Ahıska'yı terk etmek zorunda kalan Şerif Paşa'nın geri dönebilmesi için Gürcü kralının da ona destek verdiği[24] gibi hususlar dikkate alınırsa bu dostluğun boyutu daha iyi anlaşılabilir. Burada belirtmek gerekir ki, İmereti'nin Rus işgalinden kurtulması için en çok çaba harcayan Ahıska bölgesi halkı olmuştur. Bu sebeple Tiflis'teki Rus generali Ahıska halkını Osmanlı Devleti yetkililerine şikâyet edecektir.

II. Solomon, Ahıska'da bağlılarının çağrısını beklerken ülkesinde kıtlık ve veba salgını olduğunu öğrendi. Kralın, Ruslara karşı askerî mücadelede başarı şansının iyice azaldığını belirten H. J. Armani, zafer için monarşiyi desteklemek üzere İmereti halkının isyanı ile aynı zamanda İran ve Osmanlı ordularının Ruslara karşı birlikte hareketi ve Çerkezlerle Dağıstanlıların eşzamanlı isyanı olmak üzere üç şeyin mutlaka gerekli olduğunu belirtmektedir. Armani, nihayet başarının, Napolyon ve Osmanlılarla savaşan Rus ordularının Batı Avrupa ve Balkanlarda meşgul olmalarının devamına bağlı bulunduğunu da ilave etmektedir.[25]

2. II. Solomon'un Trabzon'da İkameti

Bir süre Ahıska'da kalan II. Solomon, daha sonra Trabzon'a gelerek mücadelesini buradan yürütmüştür. Bu sırada Trabzon, Rus zulmünden kaçarak yurdunu terk etmek zorunda kalan çok sayıda Gürcünün sığınma yeri olmuştu.[26]

II. Solomon, Trabzon'da Gürcü kralları, prensleri ve Gürcistan'dan İstanbul'a seyahat edenlerin misafir edildikleri bir saraya yerleştirildi. Zakariya Tsitsinadze, kralın buraya gelişine refakat eden Müslüman bir Gürcü olan Kobuleti'li Hüseyin Kayjaradze'nin şu sözlerini nakletmektedir: "Ruslar İmereti'yi işgal ettiklerinde Kral Solomon adamlarıyla Kobuleti'ye geldi. Ben o zamanlar gürbüz bir delikanlı idim, beyler yanına üç yüz adam vererek onu Trabzon'a gönderdiler. Ben de o adamlarla beraber Trabzon'a gittim. Bizi yanında üç gün misafir eden kral, dördüncü günü ayrılırken bize hediyeler verdi."[27]

Bu arada kralın Keyhüsrev (Kayhosro) ve David adlı elçileri İstanbul'a gelerek padişahla görüşüp yardım istemişlerdir. Osmanlı tebaası olduklarını söyleyen elçiler kadim cizye ve peşkeşlerini vereceklerini taahhüt edip İmereti, Solomon'a verilirse 4-5 bin Osmanlı askerini saklayabilecekleri ve müttefik olarak her an savaşa hazır olacakları konusunda bir senet vermişler, "İçtenlikle baş verip kan dökeriz" demişlerdir.[28]

Elçiler, İstanbul'da Vahid Efendi ile bir görüşme yapmışlar, İstanbul Rum Patriği ve iki tercümanın da bulunduğu görüşmede; Rusların Gürcistan'daki askerî

[24] Armani, 531 vd.

[25] Armani, 508 vd.

[26] BOA, *HH*, 41968; 44615 C, İ; 41466; Gökçe, 204.

[27] Zakariya Tsitsinadze, "Trapizoni", *Sakartvelo*, 23.04.1916

[28] BOA, *HH*, 44599 D: Solomon'un İstanbul'a gelen elçilerinin verdiği 1226 (1811) tarihli senet; Ahmet Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, Dersaadet 1309, X, 5; IX, 223 vd. Keyhüsrev ve David'in çeşitli dönemlerde İstanbul'a gelişleri, maaş tahsisi vs. için bk. BOA, *CH*, 2555, 3949, 5863, 6555.

varlığı, Gürcü kabilelerin birbirleriyle ve Ruslarla ilişkileri, Rusların Gürcistan'dan çıkarılıp II. Solomon ve adamlarının ülkelerine nasıl dönebilecekleri gibi konular ele alınmış ve bunun için bir plan üzerinde mutabakata varılmıştır. Plana göre Canik'ten 20 bin, Trabzon, Kars, Erzurum ve başka yerlerden 10 bin asker ve yeterince mühimmat gönderilecek; Samegrelo ve Guria beylerinden yardım istenecek, yardım edenlere atiyye verileceği Gürcistan'a bildirilecek ve Gürcü kabileleri Ruslara karşı harekete geçirilecekti. Elçiler, ayrıca Patrik'ten de Ruslara meyleden Gürcü beylerinin aforoz edilmesini istemişlerdir.[29]

Yardım isteyen II. Solomon'a, krallığının tanındığı ve kendisine yardım edileceği bildirilip bölge valileri de destek ve yardım hususunda görevlendirildiler.[30] Bundan sonra krala Nisan 1811'de bir ferman yazıldı ve elçiler geri dönerken Erzurum valisi Emin Paşa aracılığıyla kendisine bir hil'at gönderildi. Ve en önemlisi Emin Paşa kralla haberleşerek Rusları Gürcistan'dan çıkarmakla görevlendirildi. Çıldır valisi Şerif Paşa'dan da Emin Paşa'ya yardım etmesi istendi. Krala, hil'atin yanı sıra Açıkbaş Hanlığı beratı verilmiş, menşur ve harçlık olarak da 5 bin kuruş gönderilmiştir. Osmanlı tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa, durumu, Rusya'ya karşı Gürcülerle işbirliği için çok önemli bir fırsat olarak değerlendirmektedir.[31]

3. Osmanlı Devleti'nin II. Solomon'u Ruslara İade Etmemesi

II. Solomon ülkesini işgalden kurtarmak için mücadele ederken Ruslar, Rus düşmanı olduğu gerekçesiyle cezalandırmak için kralın kendilerine teslimini istemişlerdir. Osmanlı Devleti ise kralı teslim etmemiştir. Trabzon valisi, konuyla ilgili Rus talebi kendisine ulaştığında iki devlet arasında sınırın Kuban olduğunu ve dolayısıyla İmereti'nin Osmanlı toprakları içinde yer aldığını beyanla bu isteği reddetmiş ve durumu Babıali'ye bildirmiştir.[32]

Osmanlı Devleti temsilcileri, Bükreş Antlaşması müzakereleri sırasında da Gürcistan'ın Rusya'ya ilhakını tanımamak için büyük çaba harcadılar.[33] Osmanlılar, bölgede tutunmak için Karadeniz ve Faş nehri ile Gürcistan'a nakliyat yapmak isteyen Rusların talepleri karşısında ilhakı kabul etmeden nakliyata izin verme cihetine gittiler.[34] Bu müzakereler sırasında Gürcülerle ilişkilerde bazı sorunların olduğu da anlaşılmaktadır. Nitekim Rusya ile muahede yapılacak diye harçlık ve tahriratla yetinilmiştir. Böyle muameleye devam edilirse kralın Ruslara tâbi olmaktan başka çaresinin kalmayacağının Bâbıâlî'ye bildirilmesi üzerine Sadrazam Hurşid Ahmet Paşa'dan gelen ve II. Mahmud'un hatt-ı hümâyûnunu havi bir yazıda kralın Erzurum'da kalması ve kendisine iyi davranılması istenmiş, ayrıca yardım isteme-

[29] BOA, *HH*, 44594: II. Mahmud'un 1226 (1811) tarihli hatt-ı hümâyûnu; 44599 Ç: Vahid Efendi'nin 1Rebiyülevvel 1226 (2.6.1811) tarihli tezkeresi.

[30] BOA, *HH*, 44599 Ç.

[31] Cevdet, IX, 318-224.

[32] BOA, *CH*, 3800; *HH*, 16382; 44615 C, 48970.

[33] BOA, *HH*, 44367 A, 44418; Fehmi İsmail, 74, 81, 96, 100.

[34] Fehmi İsmail, 81 vd.

den kendi adamları ile Rusları ülkesinden çıkarabilirse kendisine her türlü yardımın yapılacağı bildirilmiştir.[35] Krala hil'at ve menşur verildiğinde Çıldır valisi, Gürcülere yardım edememişti. Çünkü Küçük Kaynarca Anlaşması'nda Gürcülerin Osmanlı tebaası oldukları kabul edilmiş ve Bükreş Anlaşması ile de Anadolu sınırı eski haliyle bırakılarak Gürcistan, Osmanlı sınırları içinde kalmış olmakla birlikte bu gerekçe ile Gürcistan'ı zapt etmenin yeni meseleler ortaya çıkarmasından korkulmuştur.

II. Solomon, Bükreş Anlaşması'ndan sonra da Osmanlı Devleti'nden yardım istemiştir. Bir elçisi, 1813 yılında İstanbul'a gelerek Rusların İmereti'yi tahliye etmesinin temini için yeniden destek talep etmiştir. Daha önce bu husus için görevlendirilmiş olan Erzurum valisi Emin Paşa başarısız olduğu için görevden alınarak yerine Ahmet Paşa tayin edilmiştir. Bu sırada bölgede durum, Osmanlılar için hiç de iç açıcı değildi. Ruslar, sadece İmereti'yi değil Anakara ve Kemhal taraflarını da tahliye etmemişlerdi. Hatta yeni müstahkem tabyalar ve İmereti'ye birkaç araba geçecek şekilde yollar yapmışlardı.[36]

1813 ve öncesinde Rusların Kafkasya'daki başarıları ve Türkiye ile İran'dan yeterli yardımın alınamayacağının anlaşılması üzerine Gürcü vatansever isyancılar ve bölgedeki küçük Dağlı hanlıklarının tüm cesaretlerinin kırıldığı ifade edilmektedir.[37] Gürcüler, bir türlü askerî destek alamadıkları için zamanla hayal kırıklığına uğramışlardır. Ruslara karşı mücadelede Osmanlı Devleti'nin desteğini alamamanın ızdırabı ve çaresizlik içinde olan Guria beyinin kendisine gelen elçi aracılığı ile gönderdiği şu mesaj son derece manidardır: "Eğer bana yardım edip Moskofu Gürcistan'dan ihraç ederseniz, sadakatle padişahın hizmetindeyim. Moskovlu çıkmazsa tekliflerinizin hiç birini lisanıma almam ve Osmanlı hizmetinde bulunmam. Zira Moskovlu içimizde iken devlete hizmet edemem."[38] Gürcüler, yine de 1814 yılı içinde gönderdikleri mektup ve dilekçelerde, Rus saldırıları sebebiyle dağlara çıktıklarını, Osmanlı Devleti için savaşmaya ve canlarını vermeye hazır olduklarını, Rus işgali altında yaşamaktansa ölmeyi tercih ettiklerini hatta mallarını evlâd ü iyâllerini orada bırakarak hicret etmek istediklerini bildirip[39] Rus zulmünden kurtarılma taleplerini seslendirmeye devam etmişlerdir.

Bu sırada İmereti, Guria ve Samegrelo bölgeleri hatta bütün Gürcistan karışıklık içindedir. Buralardaki kabileler bir taraftan Ruslara karşı savaşırken diğer taraftan birbirleri ile mücadele etmektedirler. Trabzon'da bulunan Gürcü beyleri, Gürcistan'ın çeşitli bölgelerine adam göndererek, son gelişmeleri takip ve buradaki yöneticilerle birlikte harekât planı hazırlamakta idiler. 1815 yılı içinde Gürcistan'a giden elçilerin Osmanlı taraftarlarından Trabzon'daki Gürcü beylerine getir-

[35] BOA, *HH*, 41459.

[36] BOA, *HH*, 16690; 44518 A; 44607: Erzurum valisi Emin Paşa'nın azli ve yerine Ahmet Paşa'nın tayini hakkında II. Mahmud'un 1228 (1813) tarihli hatt-ı hümâyûnu.

[37] Baddeley, 109.

[38] BOA, *HH*, 44615 G: Güryel'in 1230 (1814) tarihli cevabı. Ayrıca bk. HH, 44517 A.

[39] BOA, *HH*, 44615, 44615 G, G/1, H.

dikleri mesaj şöyleydi: "Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye'den size yardım olacaksa bundan daha güzel fırsat olmaz. Biz de padişahın hizmetindeyiz ve intikam için hazırız." Trabzon'daki Gürcü beyleri bu mesajı aldıktan sonra, burada beklemelerinin boşuna olduğunu, harp hazırlığı yapıp ülkelerine dönmek istediklerini padişaha bildirmişler, yanlarına asker verilirse Ruslara karşı savaşıp onları ülkelerinden çıkaracaklarını, asker yardımı yapılmayacaksa, kendilerine müsaade edilmesini istemişlerdir.[40]

Osmanlıların, Ruslarla daha dikkatli ilişkiler kurmak durumunda oldukları için II. Solomon'un ülkesine dönüp iktidarı ele geçirmesi fikrine bir süre sonra soğuk bakmaya başladıkları iddia edilmektedir. İstanbul'daki Rus büyükelçisi İtalinsky, İstanbul'dan General Rtisçev'e yazdığı 2 Mart 1814 tarihli bir yazıda Osmanlı Devleti'nin Gürcü kralına olan desteğini çektiğini ve artık Rusya'ya karşı yürütülen gerilla savaşını desteklemeyeceğini bildirmektedir. 1815 yılı Ocak ayı başında Gürcü kralı ile birlikte gelen dört yüz kişiden sadece yirmi beşinin kaldığı, yardımın kesilmesi sebebiyle atlarını ve silahlarını satmak zorunda kalan kralın tahtına kavuşmak için son bir girişiminin de Bâbıâlî desteğine mazhar olmaması üzerine bütün umudunu yitirdiği, fakat en sadık adamları olan Keyhüsrev ve Simon Tsereteli'nin ölümüne kadar yanından hiç ayrılmadıkları belirtilmektedir.[41]

II. Solomon, son zamanlarında ülkesine dönüp tahtına kavuşmaktan büyük ölçüde ümidini yitirmiş görünmektedir. Son dönemde Batı Gürcistan'a giderek gizlice eski bağlıları ile görüştüğü, fakat mücadele için somut bir desteğin ortaya çıkmaması üzerine Trabzon'a döndüğü ve bundan sonra herkesten ve her şeyden uzaklaştığı, yüreğini burkan umutsuzluk sebebiyle sıklıkla deniz kenarına gidip Karadeniz'in sularına bakıp düşüncelere daldığı belirtilmektedir.[42] Ayrıca kral, Bükreş Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nin Rusya'ya karşı kendisini askerî anlamda desteklemesinin zorlaştığını anladığı da düşünülebilir. Trabzon valisi Süleyman Paşa'nın bu noktada kralın Ruslara meyletmemesi için ciddi bir çaba içinde olduğu görülmektedir. Nitekim vali, Tiflis'teki Rus generalinden gelen ve kralın Ruslara tâbi olduğu iddiasını içeren mektuba red cevabı vermiş, ayrıca Gürcü kralının Rusya'ya tâbi olduğu yolundaki haberlerin asılsız olduğunu belirterek sadakatinden dolayı kralın taltifini İstanbul'a teklif etmiştir. Paşaya göre kral, mal için Ruslara tâbi olacak biri değildir. Üstelik Osmanlı Devleti'nin yardımına muhtaçtır ve tahtını bu yardımla elde etmek istemektedir.[43]

Ruslarla uzlaşması uzak bir ihtimal olan Gürcü kralının tahtına kavuşmak için Osmanlı dışında da destekler aradığı görülmektedir. Nitekim II. Solomon, Rus tehdidi karşısında 1801'de Napolyon'dan himaye istemiş, bu isteğini 1811'de

[40] BOA, *HH*, 44517 E: Trabzon Valisi Süleyman Paşa'nın 15 Ramazan 1230 (21. 8. 1815) tarihli tahriratı: Ayrıca bk. BOA, *HH*, 44517 F, G.

[41] Armani, 508 vd.

[42] Kasradze, "Tanjuli Gvirgvinosani", *Sakartvelo*, 14.04.1916.

[43] BOA, *HH*, 16690: Trabzon valisi Süleyman Paşa'nın Bâbıâlî'ye 1231 (1815) tarihli yazısı ve II. Mahmud'un hatt-ı hümâyûnu.

tekrarlamış fakat olumlu cevap alamamıştır.[44] Trabzon'daki Fransız konsolosun da Napolyon'un Rusya'ya karşı mücadelesinde Gürcülerden yararlanma düşüncesinde olduğu ve işbirliğine sıcak baktığı belirtilmektedir.[45] Bu uygun ortama rağmen gelişmeler bir işbirliği ile sonuçlanmamış ve destek arayışı bir netice vermemiştir.

4. II. Solomon'un Trabzon'da Vefatı

Ülkesini Ruslardan kurtarmak için beş yıl boyunca mücadelesini Trabzon'dan yürüten II. Solomon, 19 Şubat 1815'de Trabzon'da vefat etti.[46] Vefatı için 7 Şubat 1815 tarihi de zikredilmektedir.[47] H. J. Armani, bu farkın Julian ve Gregoryen takvimleri arasındaki farktan kaynaklandığını belirtmektedir.[48] Son Gürcü kralı hakkında bir risale kaleme almış olan T. Zuskivadze, kralın 37 yaşında vefat ettiğini kaydetmektedir.[49] Fakat doğum tarihinin 1772[50] olduğu dikkate alınırsa vefatında 42 veya 43 yaşında olduğu anlaşılmaktadır. Rum Kilisesinde bulunan mezar taşında şöyle yazdığı kaydedilmektedir: "Bu mezarda son İmereti kralı Solomon yatıyor yıl 1815."[51] Kralı, Trabzon'da son zamanlarında gören Ermeni seyyah Bıjişkyan, Gürcülerin son kralları öldüğünde kırk gün süren matemleri sırasında elbiselerini parçalayıp saçlarını yolduklarını ve dehşetli bağrışlarla göğüslerini dövdüklerini müşahede ettiğini nakletmektedir.[52]

II. Solomon'un vefatının Gürcistan tarihi açısından ayrı bir önemi vardır. Zira son Gürcü kralı olarak kabul edilmektedir ve ölümüyle birlikte Gürcistan'da hüküm süren Bagratiler hanedanı son bulmuştur.

II. Solomon'un mezarı, 175 yıl sonra 30 Ekim 1990'da Gürcistan'da Gelati Manastırı'na nakledilecektir. Nakil işleminin 1991'de yapıldığı görüşü[53] doğru olmamalıdır. Zira mahallî bir yayının Aralık 1990 sayısında mezarın törenle nakledildiği haberi yer almaktadır.[54] Bu da nakil işleminin daha önce olduğunu göstermektedir. Gürcü kralının maiyetinden Trabzon'da kalanlar olduğu ve onların torunlarının 1920'li yıllarda Türkiye ve Yunanistan arasında gerçekleşen nüfus mübadelesi sırasında Yunanistan'a yerleştikleri tahmin edilmektedir.

44 İsmail Berkok, *Tarihte Kafkasya*, İstanbul 1958, s. 402.

45 Kasradze, "Tanjuli Gvirgvinosani", *Sakartvelo*, 14.04.1916.

46 Armani, 509; Huskivadze, 34.

47 M. F. Brosset, *Histoire de la Georgie*, II/I, 644; Kasradze, "Tanjuli Gvirgvinosani", *Sakartvelo*, 14.04.1916.

48 Armani, 509.

49 Huskivadze, 34.

50 O. Soselia, "II. Solomon", *Kartuli Sabçota Enstiklopedia*, Tbilisi 1985, IX, 457.

51 Huskivadze, 34.

52 P. Minas Bıjişkyan, *Karadeniz Kıyıları Tarih ve Coğrafyası 1817-1819*, trc. H. D. Andreasyan, İstanbul 1969, s. 68.

53 http://en.wikipedia.org/wiki/Solomon_II_of_Imereti

54 http://www.mimarlarodasitrabzon.org/sayi02.htm

5. II. Solomon Sonrası Osmanlı-Gürcü İlişkileri

Osmanlı Devleti, II. Solomon'dan sonra da Gürcüleri Ruslara karşı desteklemeye devam etmiştir. Sonraki yıllarda bu çerçevede yapılan yazışmalar ve İstanbul'a gelip yardım isteyen Gürcü beylerine maaş tahsisi[55] bu çerçevede değerlendirilebilir. Fakat daha önemlisi Osmanlılar, İmereti hanedanının devamını arzu etmişler ve hanedan üyesi birinin kral olarak tahta çıkmasını istemişlerdir.

Osmanlılar, II. Solomon'un yerine İmereti kralı seçilecek kişinin, kim olacağına karışmamışlar fakat bütün Gürcistan tarafından kabul edilebilir biri olmasını istemişlerdir. Sadarete gönderdiği 14 Eylül 1815 tarihli yazısında İmereti ve Gürcistan'ın Osmanlı mülkü olduğunu belirten Trabzon valisi Süleyman Paşa, İmereti krallarının tayinlerinde menşur îtâsının âdet olduğunu hatırlatarak Gürcüler tarafından seçilecek kral için isim yeri açık menşur ve hil'at gönderilmesini istemiştir.[56] Bununla birlikte Mamia Gurieli (Osmanlı arşiv belgelerinde Guryel Mamye) de dahil olmak üzere Osmanlı taraftarı olan hanedan mensupları Ruslardan çekindikleri için ortaya çıkıp kendilerini II. Solomon'un varisi olarak ilân edememişlerdir.[57] İmereti'deki Gürcü beylerinin Ruslardan çekinmesi normal karşılanmalıdır. Zira Osmanlı Devleti'nin bölgedeki haber kaynaklarına göre Rusların Batı Gürcistan'da 10 binden fazla askeri bulunmaktadır. Ayrıca bu sırada bölgedeki ileri gelen Gürcülerin önemli bir kısmı da Ruslara tâbi o1muşlardı.[58]

Bu duruma ve Rusya'nın bölgedeki güçlü askerî varlığına rağmen Gürcü vatanseverlerin gösterdikleri mukavemet devam etmiştir. Gürcülere Osmanlı desteğinin her şeye rağmen bu dönemde de devam ettiği dikkat çekmektedir. Sonraki dönemde gerçekleşen bir yardım talebi üzerine II. Mahmud, Çıldır beylerbeyi Ali Paşa'dan sulh hükümlerine aykırı olmayacak şekilde yardım imkânlarının araştırılmasını istemiştir.[59]

1819 yılında İmereti ve Guria'da Ruslara karşı ayaklanmalar olmuş fakat bunlar şiddetle bastırılmış,[60] bundan sonra da Gürcüler Ruslara karşı yapılan savaşlarda Osmanlı Devleti'nden yardım istemişlerdir.[61] Sonraki dönemlerde de Gürcülerin, Ruslarla mücadelelerinde zor duruma düştüklerinde Osmanlı Devleti'ne sığındıkları, Trabzon ve İstanbul'a gelerek malî ve askerî yardım istedikleri ve taleplerinin karşılanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır.[62]

Osmanlılardan 1819 yılında yardım isteyen Gürcü beylerinin mektubundan Gürcülerin Ruslara karşı tahammüllerinin nasıl tükenmiş olduğu açıkça gö-

[55] Bk. BOA, *HH*, 408, 17097, 35300, 44603; *CH*, 415, 3149, 3706, 3744.

[56] BOA, *HH*, 44517 A: Trabzon valisi Süleyman Paşa'nın sadarete 9 Şevval 1230 (14. 9. 1815) tarihli yazısı.

[57] BOA, *HH*, 44517 A, D, E

[58] BOA, *HH*, 44517 A

[59] BOA, *HH*, 44604.

[60] Mirza Bala, "Gürcistan", *Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi*, IV, 843.

[61] BOA, *HH*, 7584; CH, 3149.

[62] BOA, *HH*, 17097.

rülmektedir. Mektupta şöyle denilmektedir: "...On yıldır Rusyalı memleketimize girdi. İleri gelenlerimizi aldattı. Sonra çok ağır vergiler ve mükellefiyetler yükledi. Çok şiddetli bir idare tatbikine başladı. Evlâd ü iyâlimizi tasallut etti. Kocakarılar ve yedi yaşındaki çocukların dışında kalanları Rusya'ya götürdü. Hâlbuki Gürcistan, sâye-i seniyyede asayişi düzgün bir ülke idi... Artık kat'î kararımızı verdik. Ya Rusları memleketimizden çıkaracağız veya bu ülkeyi tamamen tahrip edeceğiz. Biz Devlet-i Aliyye'nin tebaasıyız. Devlet-i Aliyye'ye lâyık olan, bizi Moskof'un ayağı altında ezdirmemektir. Size sığınıyoruz. Eğer bizi kurtarmazsanız, hepimiz kendi kendimizi öldürerek, Osmanlı tebaasının sağ iken düşmana teslim olmayacağını ispat edeceğiz..."[63]

Son olarak ifade etmek gerekir ki, Rus işgaline karşı yürüttükleri mücadelede Osmanlı Devleti'nden yardım talep eden Gürcülere, Bükreş Antlaşması ve başka gaileler sebebiyle gerekli yardım yapılamamıştır.[64]

C. SONUÇ

Osmanlı-Gürcistan ilişkileri, İstanbul'un fethinden Osmanlı Devleti'nin yıkılışına kadar uzunca bir süreci kapsamaktadır. Batum ve Acaristan, Trabzon'un fethini izleyen yıllarda, İmereti yani Batı Gürcistan ise Yavuz Sultan Selim'in Trabzon sancakbeyi olduğu dönemde Osmanlı hâkimiyetine girmiştir. Bölgedeki Osmanlı nüfuzu, Rusların 1801'de Tiflis, 1804'de Kutais, 1810'da bütün İmereti, 1828'de Ahıska ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda ise Batum ve Acaristan'ı ele geçirmelerine kadar sürmüştür. Tiflis ve Doğu Gürcistan'da Osmanlı nüfuzu kısa süreli ve sınırlı kalırken İmereti ve Batı Gürcistan'da üç asırdan fazla sürmüştür.

İmereti kralı II. Solomon, başkent Kutais Ruslar tarafından işgal edilince Vartsihe'ye çekilmiş ve mücadelesini buradan yürütmüştür. 1810'da Ruslara teslim olmak zorunda kaldığında Tiflis'e götürülüp burada hapsedilmiş fakat kısa bir süre sonra hapisten kaçarak Ahıska'ya gelip Osmanlı Devleti'ne sığınmıştır. Daha sonra Trabzon'a gelen kral mücadelesini buradan yürütmüştür.

Tahtına kavuşmak için Osmanlıdan yardım isteyen II. Solomon'a Sultan II. Mahmud, ekonomik problemlere rağmen destek vaat etmiş ve yetkililere de yardım için imkânların değerlendirilmesi talimatı vermiştir. Fakat sonuçta Rusların İmereti'den çıkarılarak Gürcü kralının ülkesine dönmesi mümkün olmamış ve kral beş yıl kaldığı Trabzon'da vefat etmiş ve burada defnedilmiştir.

Osmanlı Devleti'nin Gürcü kralının ülkesine dönmesini temin etmede başarılı olamamasını çeşitli sebeplerle izah etmek mümkündür. Öncelikle ifade

[63] BOA, *HH*, 44604, 44606.

[64] Şinasi Altundağ, "Osmanlı İdaresi ve Gürcüler", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Dergisi*, c. X, sy. 1-2 (Mart-Haziran 1952), s. 82. Ayrıca bk. Nebi Gümüş, *Osmanlı Devleti'nin Gürcistan Siyaseti (1808-1839)*, yüksek lisans tezi, Marmara Üniversitesi SBE, İstanbul 1993, s. 33-36, 43-46.

etmek gerekir ki, devlet bu dönemde askerî ve ekonomik problemlerle boğuşmaktadır. Buna bir de valiler arasındaki koordinasyon eksikliğini eklemek gerekir. Bu sonucun ortaya çıkmasında Rusya'nın bölge ile ilgili planlarının da önemli payı vardır.

Rusların İmereti'den çıkarılıp kralın ülkesine dönebilmesi çabalarının başarısızlıkla sonuçlanması, Osmanlı Devleti'nin Kafkasya'da gerilemesine yol açmıştır. İmereti'nin kaybı, Batum ve Ahıska'yı Rus saldırılarına karşı savunmasız hale getirmiştir. Sonraki dönemde önce Ahıska daha sonra Batum Rusların eline geçecektir. En az bunlar kadar önemli bir sonuç ise, bugünkü Ermenistan devletinin Rus-İran ve Rus-Osmanlı savaşlarının ardından 1828-1829'da Ruslar tarafından kurulması olmuştur. Bunlardan sonra ise Rusların Doğu Anadolu'yu ele geçirmeleri söz konusu olacaktır. 93 Harbi olarak bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı Batum'la birlikte Artvin, Ardahan ve Kars'ın Rusların eline geçmesi ile sonuçlanmıştır. Kafkasya'daki bütün bu kayıpların, İmereti politikasının muvaffakiyetsizliği ile başladığı ve bunun Osmanlı Devleti'nin zayıflaması ve gerilemesinde önemli bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir. Veya başka bir ifadeyle son Gürcü kralına verilen desteğin başarıya ulaşmamasının, Osmanlı Devleti'nin zayıfladığı ve askerî kabiliyetlerini yitirmekte olduğu bir döneme denk gelmesiyle ilgili olduğu da söylenebilir.

SON GÜRCÜ KRALI II. SOLOMON'UN RUSLARA KARŞI MÜCADELESİ ve OSMANLI DEVLETİ İLE İLİŞKİLERİ

THE STRUGGLE OF THE LAST GEORGIAN KING SOLOMON II AGAINST RUSSIANS AND HIS RELATIONS WITH OTTOMAN EMPIRE

Nebi GÜMÜŞ

Solomon II (1789-1810), the king of Imereti, the last Georgian ruler, struggled to defend his country against Russian invasion. But he was obliged to submit in 1810 and put in prison by Russians in Tbilisi. He managed to escape from prison and he came to Ahiska and took refuge to the Ottoman Empire. After he came to Trabzon passing from Erzurum conducted there his people and struggled for country's freedom by the support of Ottomans.

Ottomans supported him to get Russians out of the Western Georgia and to make him return to his country. For succeeding this aim, there were many correspondences amongst Ottoman offices, and all possible efforts were carried out. Yet, this attempt failed and the king died in 1815 after he had passed five years in Trabzon. The grave of the king which was at the courtyard of the Greek Church in Trabzon was transported to the Georgia in 1990.

كفاح آخِر ملك الكرج سولومون الثاني ضد الروس وعلاقته مع الدولة العثمانية

دافع آخر ملك الكرج سولومون الثاني عن بلده ضد استيلاء الروس عليه، ولكنه فشل واضطر لقبول حَكم الروس في عام 1810 م، وحبس في تفليس بعد أن قبض عليه، وبعد مدة قصيرة فر من السجن والتجأ الى الدولة العثمانية عقب وصوله الي آخسخه، وذهب إلي طربزون عن طريق أرضروم، واشترك في كفاح شعبه ضد الروس من هناك بمساعدة العثمانيين.

ساعده العثمانيون على أن يعود إلي بلده، ويتمكن من طرد الروس من بلده، وبذل له العثمانيون كل مساعدة ولكن كل هذه الجهود انتهت بالفشل، وتوفي الملك في طربزون عام 1815م بعد أن ناضل خمس سنوات، ونقل قبره الكائن في حديقة كنيسة الروما إلي جورجييا سنة 1990 م

تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع

لحامد بن علي بن إبراهيم العمادي

تحقيق ودراسة: د. محمد تاسا

مدرس في جامعة سلجوق كلية الإلهيات قسم اللغة العربية وبلاغتها

حامد أفندي وحياته

لقد عاش حامد أفندي في القرن الثامن عشر الميلادي وتوفي قبل قرنين ونصف قرن تقريبا في العهد العثماني, واسمه حامد[1] بن علي[2] بن إبراهيم[3] بن عبد الرحمن[4] بن محمد بن عماد الدين بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد بن عماد الدين بن محب الدين بن كمال الدين بن ناصر الدين بن عماد الدين[5] الدمشقي الحنفي المعروف كأسلافه بالعمادي, مفتي الحنفية بدمشق وابن مفتيها.

كان عالماً محققاً أديباً فقيها. ولد بدمشق في يوم الأربعاء عاشر جمادي الثانية سنة 1103هـ/28 شباط 1692 م. ونشأ بها وقرأ القرآن واشتغل بطلب العلم على جماعة وأخذ عنهم وبرع وساد ونما ذكره وعلا فضله وأخذ عن مشايخ, منهم الشيخ أبو المواهب مفتي الحنابلة والشيخ محمد بن علي الكاملي والشيخ إلياس الكردي والشيخ الأستاذ عبد الغني النابلسي.

وأخذ عن عمه المولى محمد بن إبراهيم العمادي ولما حج في سنة ثمان وعشرين أخذ عن جماعة في الحرمين ومنهم الشيخ عبد الله بن سالم البصري المكي والشيخ أحمد النخلي المكي والشيخ محمد الإسكندري ثم المكي وأوهبه تفسيره الذي ألفه النظم بعشرة مجلدات ومنهم الشيخ عبد الكريم الهندي والشيخ تاج الدين القلعي المكي والشيخ محمد الوليدي المكي والشيخ محمد عقيلة المكي والشيخ عبد الكريم بن عبد الله الخليفتي العباسي المدني والشيخ محمد أبو الطاهر الكوراني المدني وغيرهم.

---

1 *سلك الدرر في أعيان القرن الحادي عشر*, محمد خليل المرادي, مكتبة المثنى, بغداد, 2/ 11-19؛ *فهرس الفهارس والأسباط*, عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني, دار الغرب الإسلامي, بيروت, 2/ 829-830؛ *إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون*, إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي, دار الفكر, 1982, 1/ 13؛ *هدية العارفين وأسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون*, إسماعيل باشا البغدادي, دار الفكر, 1982, 1/ 261؛ *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Brockelmann, Leiden, 1938, Supplement, II, 434؛ *معجم المؤلفين*, عمر رضا كحالة, مكتبة المثنى, بيروت, 180/3؛ *معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة*, صلاح الدين المنجد, دار الكتاب الجديد, بيروت, الطبعة الأولى, 1978, ص 358-359؛ *معجم المؤرخين الدمشقيين في العهد العثماني*, صلاح الدين المنجد, ص 71؛ *الفهرس الشامل للتراث العربي المخطوط*, مخطوطات التفسير وعلومه, المجمع الملكي, عمان, 1989, 2/ 767؛ *الأعلام*, خير الدين الزركلي, دار العلم للملايين, بيروت, الطبعة: 9, 1990, 2/ 162؛ *معجم المفسرين من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر*, عادل نويهض, مؤسسة نويهض الثقافية, الطبعة الأولى, 1983, 133/1.

2 *سلك الدرر*, 3/ 196-201؛ *خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر*, محمد المحبي, دار صادر, بيروت, 1/ 23-25, 203/3-204.

3 *خلاصة الأثر*, 1/ 23-25

4 نفس المصدر, 380/2-389؛ *الكنى والألقاب*, عباس القمي, 2/ 485؛ *معجم المطبوعات العربية والمعربة*, يوسف إليان سركيس, مصر, 1928, ص 1376؛ *الأعلام*, 332/3.

5 *خلاصة الأثر*, 23/1.

ومن علماء الروم أخذ عن المولى أحمد المعروف بعلمي قاضي العساكر في دار السلطنة العلية ومهر المترجم.

وأخذ عنه ناس كثيرون ومنهم الشيخ يونس المصري والشيخ عبد الرحيم الكابلي الهندي والشيخ عبد الجليل المواهبي الحنبلي والشيخ أحمد الغزي مفتي الشافعية بدمشق والشيخ محمد الخليلي والشيخ علي التدمري.

ودرس أولاً بالجامع الأموي ثم صار مفتياً في أواسط رمضان سنة 1137 هـ/1724 م. وصار يدرس في السليمانية بالميدان الأخضر واستفتح في دروسه خطباً من إنشائه وجمعها فبلغت مجلداً كبيراً[6].

لحامد أفندي آثار كثيرة, معظمها ألّف كرسالة, ورسائلها جمعت في مجموعة سميت *مجموعة الرسائل الحامدية*. إن نتائج هذا البحث أشارت إلى وجود تلك المجموعة كاملة[7] ضمن مقتنيات مكتبة يوسف آغا في مدينة قونيا تحت رقم 393, والتي ما زالت تحتاج إلى همم الباحثين. وهي مكونة من 469 ورقة. في المجموعة ثمان وثلاثون رسالة وفي نهاية المجموعة فصل بعنوان "*المسائل المنثورة*", وتنتهي المجموعة بالتقاريض وخاتمة الكتاب وقيد تاريخها, وهذا التاريخ يشير إلى عام 1170هـ/1757 م يعني قبل وفاة المؤلف بسنة.

ورسائله حسب الترتيب الهجائي كما يلي:

أ- في التاريخ:

1- *جمال الصورة واللحية في ترجمة سيدي دحية*

2- *الحوقلة في الزلزلة*

3- *الدر المستطاب في موافقات سيدنا عمر بن الخطاب وأبي بكر وعلي أبي التراب وترجمتهم مع عدة أصحاب*

4- *رسالة الصديق وسيدنا عمر معه لعلي رضي الله عنهم*

5- *رسالة ضوء الصباح في ترجمة سيدنا أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه*

6- *العقد الثمين في ترجمة صاحب الهداية برهان الدين*

7- *قرة أهل الخط الأوفر في ترجمة الشيخ محيي الدين الأكبر*

ب- في التفسير:

1- *الإتحاف لشرح خطبة الكشاف*

2- *التفصيل في الفرق بين التفسير والتأويل*[8]

3- *رسالة في قوله تعالى "بيدك الخير"*

6 *سلك الدرر*, 12/1.

7 ويوجد نسخة من الرسائل الحامدية مخطوطة ناقصة في مكتبة جامعة برينستون تحت رقم 14 [(509)-132] وعدد أوراقها 250 ونيف.

8 لقد تم تحقيق هذه الرسالة كرسالة الماجستير في جامعة أنقرة من قبل محمد تاسا عام 1996. وطبعت في مدينة قونيا, تركيا عام 2005.

ج- في الفقه الإسلامي

1- *الإظهار ليمين الاستظهار*

2- *بيان ما اشتملت عليه هذه الرسالة اللطيفة من الآيات الشريفة والأحاديث العظيمة*

3- *تقعقع الشن في نكاح الجن*

4- *الخلاص من ضمان الأجير المشترك والخاص*

5- *الرجعة في بيان الضجعة بين سنة الفجر والفريضة*

6- *الرسالة الحامدية في الفرق بين الخاصة والخاصية*

7- *رسالة السنية في القهوة البنية*

8- *رسالة على بحث من أبحاث اللمعة في ملك المتعة لشيخ الإسلام بيري زاده الإمام السلطاني*[9]

9- *رسالة في اختلاف أراء المحققين في رجوع الناظر على المستحقين*

10- *رسالة في الأفيون*

11- *رسالة في نقول القوم في جواز نكاح الأخت بعد موت أختها بيوم*

12- *زهر الربيع في مساعدة الشفيع*

13- *شرح الإيضاح في الفروع*

14- *صلاح العالَم بإفتاء العالِم*[10]

15- *عقيلة المغاني في تعدد الغواني*

16- *القول الأقوى في تعريف الدعوى*

17- *القول المظهر لحكم من حلف على إعطاء امرأته وهي تنكر*

18- *اللمعة في تحريم المتعة*[11]

19- *مصباح الفلاح في دعاء الاستفتاح*

20- *المطالب السنية للفتاوى العلية*

21- *مغني المستفتي عن سؤال المفتي*

د- في اللغة العربية وآدابها:

1- *اتحاد القمرين في بيتي الرقتين*

9 نشرت هذه الرسالة في *مجلة البحوث الفقهية الإسلامية*, تحقيق: صَفَّتْ كوسه, 2005, العدد الخامس, ص 421-432, قونيا.

10 طبعت هذه الرسالة بتحقيق علي عبد الحميد, دار عمار, عمان, 1988.

11 نشرت هذه الرسالة في *مجلة البحوث الفقهية الإسلامية*, تحقيق: صَفَّتْ كوسه, 2003, العدد الثـاني, ص 227-260, قونيا.

2 – *تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع*

3 – *كتاب منحة المناح في شرح بديع مصباح الفلاح*

4 – *اللطيفة الروحانية في شرح الأبيات الإلهية*

5 – *النفحة الغيبية في التسلية الإلهية*

هـ– رسائله الأخرى:

1 – *الصلوات الفاخرة في الأحاديث المتواترة*

2 – *رسالة في دفع الطاعون*

ومن آثاره *الفتاوى الحامدية*[12] وهي مجلدان كبيران وبها انتفع الناس *وديوان* شعر[13] ومكاتبات وغير ذلك[14].

وتصدر بدمشق ورأس واشتهر وامتدح بالقصائد الطنانة من دمشق وغيرها وكانت الحكام تهابه ويحترمون ذاته وتكاتبه أعيان الدولة العلية وأعطى رتبة السليمانية المتعارفة بين الموالي.[15]

وعزل عن الإفتاء مدة عشرة أشهر وعادت إليه وكان الآخذ لها المولى محمد العمادي وكان ابن أخيه المذكور المولى عبد الرحمن ذهب إلى الروم إلى دار الخلافة إستانبول لأجل ذلك لكونهم كانت البغضاء بينهم موجودة ولم يأتلفا وحين عزل استقام درسُ السليمانية عليه و لم يزل المترجم عند الناس مبجلاً مكرماً إلى أن مات وبالجملة فقد كان من الصدور العلماء الأفاضل.[16]

والمرادي يقول في *سلك الدرر* في ترجمة حامد أفندي: "ورأيت بخط والدي – بل الله رمسه بغفرانه– على هامش الكواكب السيارة للعلامة محمد نجم الدين الغزي الدمشقي, حين حرر في ترجمة جد المترجم بقوله: محمد بن محمد عماد الدين الدمشقي البقاعي الأصل أنه أخبره حامد العمادي صاحب الترجمة أن أصلهم من بلاد بخارى وأن من أجداده صاحب الفصول العمادية, هكذا سمع من لفظه. وقد قال والدي: قال لي من أثق به: إن شيخنا المحقق محمد الغزي العامري قال: إن جده صاحب الكتاب حرر العنابي نسبة إلى حارة العنابة وهي فوق باب توما لانه, كانت دارهم هناك, لكن من تحريف النساخ حرروا البقاعي. وقد كان اعتذر عن جده الشيخ الغزي للعمادي المذكور."[17]

وكانت وفاة صاحب الترجمة في سادس يوم من شوال بعد طلوع الشمس بمقدار نصف ساعة سنة 1171 الهجرية –1758 الميلادية– ودفن بتربتهم المخصوصة بهم في مقبرة الباب الصغير ومدة استقامته مفتياً بدمشق أربع وثلاثون سنة.[18]

12 لقد طبعت هذه الفتاوى بعنوان *العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية* بعناية ابن العابدين وهو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم (1198–1252 هـ/1784–1836 م) في مصر, المطبعة الميمنية, 1310.

13 لم أعثر على أي أثر لهذا الديوان.

14 *سلك الدرر*, 2/ 17.

15 نفس المصدر.

16 *سلك الدرر*, 2/ 13.

17 *سلك الدرر*, 2/ 19.

18 نفس المصدر.

ورسالة *تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع* نسخة فريدة بمكتبة يوسف آغا بمدينة قونيا في تركيا وهي نسخة مكتوبة بقلم معتاد, وتقع في 5 أوراق, يبدأ الورق الأول من السابع والأربعين وتنتهي في الورق الواحد والخمسين, وفي كل صفحة 31 سطرًا تقريبا, وفي كل سطر حوالي ثلاث عشرة كلمة. وكل المحاولات بائت بالفشل للعثور على نسخة أخرى.

وقمت بالعمل في تحقيق هذه الرسالة من ضبط وتحرير النص وإيضاح المبهم وتفسير ما احتاج إلى تفسير, وتعايق ما احتاج المقام إلى التعليق وذكر مراجع كل ترجمة في الحواشي, وأشرت إلى بداية كل ورقة بعلامة الحصر [ ].

تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع

تأليف العلامة المحقّق والفهامة المدقّق ومفتي الأنام حامد أفندي العمادي

[48 أ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرّحِيم

الحمد للّه الجاعل الألفاظ قوالب المعاني زينة الحفاظ، والصلاة والسلام على سيّدنا محمّد أفصح الفصحاء وعلى آله وأصحابه النصحاء.

وبعد فيقول العبد الفقير حامد العمادي: قد جرى بحث في "لو" بين بعض الأفاضل, فحررّت ما حضر بي فيه على العاجل، وسمّيته "تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع" وهو لو شرط للماضي دائما عند أكثر المحقّقين كقولك: "لو جئتني لأكرمتُكَ". وقد يكون مدخولها مستقبلا كقوله تعالى: "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ"[19] وقول توبة[20]:

وَلَوْ أنَّ لَيْلَى الأَخْيَلِيَّةَ سَلَّمَتْ عَلَيَّ وَدُونِي جَنْدَلٌ وَصَفَايِحُ
لَسَلَّمْتُ تَسْلِيمَ البَشَاشَةِ أَوْ زَقَا إِلَيْهَا صَدًا مِنْ جَانِبِ القَبْرِ صَايِحُ[21]

19 "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ" سورة النساء: 9

20 توبة بن الحمير بن حزم بن كعب بن خفاجة العقيلي العامري ، أبو حرب (000 - 85 هـ = 000 - 704 م) شاعر من عشاق العرب المشهورين. كان يهوى ليلى الأخيلية وخطبها ، فرده أبوها وزوجها غيره ، فانطلق يقول الشعر مشببا بها . واشتهر أمره ، وسار شعره ، وكثرت أخباره . قتله بنو عوف بن عقيل. انظر: *الشعر والشعراء*, أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة, مطبعة بريل, ليدن, 1902, ص 269-271؛ *شرح شواهد المغني*, جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي, منشورات دار مكتبة الحياة, بيروت ص 195, 645-646؛ *تزيين الأسواق بتفصيل أشواق العشاق*, داود بن عمر الأنطاكي, تحقيق: أيمن عبد الجابر البحيري, دار البيان العربي, القاهرة, 2002, 247/1؛ *شرح أبيات مغني اللبيب*, عبد القادر بن عمر البغدادي, تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق, دار المأمون للتراث, الطبعة : 2, دمشق ,1993, 25/1؛ *سمط اللآلي*, أبو عبيد عبد ألله بن عبد العزيز البكري, تحقيق: عبد العزيز الميمني, دار الحديث, الطبعة: 2, بيروت, 1984, ص 120، 757؛ *الأعلام* 2-89-90.

21 *ديوان توبة بن الحمير*, تحقيق: خليل إبراهيم العطية, دار صادر, بيروت, 1998, ص 47-48.

أي لو تسلم وأجيب بأنّه مستقبل في نفسه لكنّه ماض لفظًا، أي لو يترك ولو تسلم كما يأتي الماضي بمعنى المستقبل كقوله تعالى: "لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنْ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ"[22] أي لو فعل ذلك وهي جازمة لفعلها ضرورة أو لغة.

واختلفت عبارات النحاة في معناها حتّى قال بعضهم لم يفهموا معنى لو. قال سيبويه[23]: إنّها تقتضي فعلا ماضيا كأنّه يتوقّع ثبوته لثبوت غيره والمتوقّع غير واقع[24].

وقال المعربون: حرف امتناع لامتناع[25], أي امتناع الشرط لامتناع الجواب وأورد عليه بأنّ انتفاء المسبَّب لا يدلّ على انتفاء سببه لجواز أن يكون ثمّة مسبّبات أخر كقوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[26] فإنّها مسوقة لنفي تعدّد الآلهة بامتناتع الفساد، لا إنّ امتناع الفساد لامتناع الآلهة.

وقيل: إنّها حرف يمتنع لامتناع شرطه وهو عكس ما قبله نحو "لو جئتَ لأكرمتُكَ", فامتناع الإكرام لامتناع المجيئ.

وقيل: حرف امتناع لامتناع إن كان بعدها مثبتا, وإلا فحرف وجود لوجود. فإن كان الأول مثبتا والثاني منفيا فحرف وجود لامتناع أو عكسه فحرف امتناع لوجود، لأنّ النفي بعد لو موجبا والموجب منفي.

22 سورة الحجرات: 7

23 عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء، أبو بشر، الملقب سيبويه (148 - 180 هـ = 765 - 796 م): إمام النحاة، وأول من بسط علم النحو. من أول وأعظم النحاة للغة العربية. ولد في إحدى قرى شيراز، وقدم البصرة، فلزم الخليل بن أحمد ففاقه. وصنف كتابه المسمى "*كتاب سيبويه*" في النحو، لم يصنع قبله ولا بعده مثله. ورحل إلى بغداد، فناظر الكسائي. وعاد إلى الأهواز فتوفي بها، وقيل: وفاته وقبره بشيراز. وفي مكان وفاته والسنة التي مات بها خلاف. انظر: *تاريخ بغداد*, أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي, دار الكتاب العربي, بيروت 195/12؛ *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*, أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان, تحقيق: إحسان عباس, دار صادر, بيروت, 463/3 (504)؛ *سير أعلام النبلاء*, شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي, تحقيق: شعيب الأرنؤوط ونذير حمدان, مؤسسة الرسالة, الطبعة: 3, بيروت, 1985, 351/8 (97)؛ *أعلام*, الزركلي, 81/5.

24 *الجنى الداني في حروف المعاني*, الحسن بن قاسم المرادي, تحقيق: فخر الدين قباوه, محمد نديم فاضل, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الأولى, 1992, ص 275. وفي *الكتاب* لسيبويه: وأمّا (لو) فلما كان سيقع لوقوع غيره. انظر: *الكتاب*, تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون, دار الكتب العلمية, بيروت, الطبعة الثالثة, 1988, 224/4.

25 *الجنى الداني في حروف المعاني*, ص 273.

26 سورة الأنبياء: 22

قيل: حرف جيء به لمجرد ربط الجواب بالشرط، وإنكار هذا القول ضروري, إذ فهم الامتناع منها بديهي. وأجود العبارات إنّها حرف يقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه من غير تعرّض لنفي التالي. ثم ينتفي التالي إن ناسب الأول عادة أو عقلا أو شرعا و لم يَخلف المقدّمُ غيرَه.

فالأول كقوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[27]. ففسادهما أي خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الآلهة للزومه على وفق العادة عند تعدّد الحكم.

والثاني أن خَلْف المقدم غيره كقوله: "لو كان إنسانا لكان حيوانا" فالحيوان مناسب للإنسان للزومه له عقلا، لأنّه جزءه.

والثالث انتفاء الأول لانتفاء الثاني إن لم ينافِ[28] وناسب الأولى, إما بالأَوْلى نحو "نعم العبد صهيب لو لم يخف اللّه لم يعصه"[29] رتب عدم العصيان على عدم الخوف [ب 48] وهو بالخوف المفادى بلو أنسب, فتربت عليه أيضا في قصده, والمعنى أنّه لا يعصي اللّه مطلقا لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه إجلالا له تعالى من أن يعصيه, أو بنفي المساوى كقوله عليه الصلاة والسلام كما رواه الشيخان في بنت أم سلمة -رضي اللّه عنها-: "لو لم تكن ربيبتي ما حلت لي إنها لبنت أخي من الرضاعة"[30]. رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبته للرضاع المناسب له شرعا

---

27 الآية نفسها.

28 في الأصل " لم ينافي"

29 لا أصل له، ولكن في "*الحلية* " من حديث ابن عمر مرفوعا: إن سالما شديد الحب لله لو لم يخف الله ما عصاه. انظر: *الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة*, جلال الدين السيوطي, تحقيق: محمد عبد القادر عطا, دار الاعتصام, القاهرة, ص 400. الرواية في *الحلية* كما يلي:

حدثت عن سعيد بن سليمان، حدثنا يونس بن بكير، عن محمد بن إسحاق، عن الجراح بن المنهال، عن حبيب بن نجيح، عن عبد الرحمن بن غنم، قال: قعدت المدينة في زمان عثمان فأتيت عبد الله بن الأرقم، فقال: حضرت عمر رضي الله عنه عند وفاته مع بن عباس والمسور بن مخرمة، فقال عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " إن سالماً شديد الحب لله عز وجل، لو كان لا يخاف الله عز وجل ما عصاه" ، فلقيت بن عباس فذكرت ذلك له، فقال: صدق، انطلق بنا إلى المسور بن مخرمة حتى يحدثك به، فجئنا المسور فقلت: إن عبد الله بن الأرقم حدثني بهذا الحديث، قال: حسبك لا تسأل عنه بعد عبد الله بن الأرقم. *حلية الأولياء في طبقات الأصفياء*, أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني, دار الكتاب العربي, الطبعة: 2, بيروت, 1967, 93/1.

30 الحديث بهذا اللفظ: *صحيح البخاري*, أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري, تحقيق: عبد العزيز بن عبد الله بن باز, دار الفكر, بيروت, 1994, كتاب النكاح, 21 (5101)؛ *سنن أبي داود*, أبو داود سليمان بن

→

كمناسبة الأول واستواء مساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع. والمعنى لا تحل لي أصلا, لأن بها وصفين لو انفرد أحدهما حرمت به, كونها ربيبته وابنة أخيه رضاعا, أو تبقى الأدون كقولك: "لو امتنعت إخوة الرضاع ما حلت للنسب" وحرمة الرضاع أدون من النسب.

قلت ثم إني لما أردت زيادة بسط الكلام أو تحرير أبحاث متعلقة بهذا المرام، جاءني بعض الأصحاب من ذوي الألباب برسالتين رضيتين إحداهما لجدي الشيخ عبد الرحمن بن عماد الدين[31] والأخرى لابن عمّي فضل اللّه ابن شهاب الدين[32] رحمهم اللّه في كل وقت وحين، فاكتفيت بها عن الإقدام في توسيع الكلام وتحريك الأقلام في هذا المقام ورقمتها هنا بلسان اليراع[33] حفظا لهما من ضياع فأما الأولى فهي:

اعلم أنّه قد كثر الاختلاف والتزاع في إفادة لو للامتناع فقال الشلوبين[34] ومن تبعه: "إنّها لا تفيد بوجه من الوجوه", وهو بديهي البطلان. والمشهور من مذهب الجمهور: "إنّها تفيد امتناع الثاني –أعني الجزاء– لامتناع الأول –أعني الشرط–" نحو "لو جئتَني لأكرمتُكَ".

واعترض ابن الحاجب[35] على هذا القول بأن انتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبب لاحتمال أن يكون للشيء أسباب مختلفة ففي قوله تعالى"لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ

→

الأشعث السجستاني, تحقيق: صدقي محمد جميل, دار الفكر, بيروت, 1994, كتاب النكاح, 6 (2056) بلفظ "لو لم تكن..."؛ *مسند أحمد بن حنبل*, أحمد محمد بن حنبل, 309/6.

31 عبد الرحمن بن علي بن عبد الرحمن العمادي, عبد الرحمن العمادي (978 - 1051 ه) (1570 - 1641 م) عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن محمد ابن عماد الدين العمادي، الدمشقي، الحنفي. فقيه، مفسر، أديب. ولي الإفتاء بدمشق وتوفي في 17 جمادى الأولى. من تصانيفه: *الروضة الريا فيمن دفن بداريا*، *المستطاع من الزاد*، *هدية ابن العماد لعباد العباد*، وله شعر. انظر: *خلاصة الأثر* 380/2-389،؛ *الأعلام*, 3/ 318؛ *معجم المؤلفين*, عمر رضا كحالة, مكتبة المثنى, بيروت, 191/5.

32 شهاب الدين بن عبد الرحمن بن محمد العمادي (1007 - 1078 ه = 1598 - 1667 م) فاضل، من أهل دمشق. له نظم حسن، ورسائل، وتعليقات في التفسير والفقه. انظر: *خلاصة الأثر* 231/2-235؛ *الأعلام*. 3/ 178؛ *معجم المؤلفين*, 309/4.

33 اليراع قصبة الزمر (ويقال: بل هو القصب, فإذا أريد به المزمار قيل له اليراع المثقب). انظر: *كتاب فقه اللغة وسر العربية*, أبو منصور الثعالبي, تحقيق: فائز محمد, دار الكتاب العربي, الطبعة: 3, بيروت, 1996, ص 232.

34 في المخطوطة "السلوبين" وهو أبو علي عمر بن محمد الشلوبين النحوي وفاته (645 هـ) *وفيات الأعيان*, 451/3-452؛ *سير أعلام النبلاء*, 207/23 (124).

35 أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الدّوَني ثم المصري, الفقيه المالكي المعروف بابن الحاجب, والملقب جمال الدين.(570-646 هـ/1174-1249) انظر: *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*, أبو الفلاح عبد

→

إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[36] لايلزم من انتفاء تعدّد الآلهة انتفاء الفساد كما يلزم العكس لجواز أن الإله الواحد يقضي بفسادها. وقال: بل الأظهر إنّها لامتناع الأول لامتناع الثاني, لأنّ المقصود من هذه الآية أن يستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدّد الآلهة دون العكس[37].

وأما ابن هشام[38] فإنّه بعدما ذكر هذه الأقوال وردها في المغني أختال أنّها تفيد امتناع الشرط خاصة ولا دلالة لها على امتناع الجواب ولا ثبوته[39] ونسبه إلى المحقّقين ثم قسّمها من حيث دلالتها إلى أقسام يتخرج بمراعاتها كل ما أشكل في استعمالاتها من الآية المذكورة ونحو نعم العبد صهيب ونحو "وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ...الآية"[40] وغير ذلك. ثم يخص أن أجود العبارات في تفسير لو أن يقال: لو حرف يقتضي في الماضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه.

وقد حقّق هذا البحث العلامة التفتازاني[41] في المطول[42] بما لا مزيد عليه, ومحصل ما أفاده بعد إيراد أقوال العلماء في ذلك أن لها استعمالات ثلاثة, وهو الأكثر أن تستعمل على قاعدة اللغة, فتفيد امتناع [أ 49] الثاني لامتناع الأول نحو "لو جئتني لأكرمتك" و"لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ" قال: وليس المراد بقولهم "لو لامتناع الأول" إنّهم يستدلّوا بامتناع الأول على امتناع الثاني حتّى يرد اعتراض ابن الحاجب المقدم ذكره, بل معناه أنها للدلالة على أن انتفاع الثاني في الخارج إنما هو بسبب انتفاء الأول من غير التفات إلى أنّ علة العلم بانتفاء الثاني في الخارج إنما هو بسبب الجزاء ما هي.

الحي بن العماد الحنبلي, دار الفكر, بيروت, 234/5؛ *مفتاح السعادة*, أحمد بن مصطفى طاشكبري زاده, دار الكتب العلمية, الطبعة: 1, بيروت, 1985, 133/1-134؛ *الأعلام*. 4/ 211.

36 سورة الأنبياء: 22.

37 انظر: *كتاب الأمالي النحوية*, أبو عمرو عثمان بن عمر, ابن الحاجب, تحقيق: عدنان صالح مصطفى, دار الثقافة, الطبعة: 1, قطر, 1986, ص 323-327.

38 ابن هشام هو عبد الله بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن يوسف (708-761 هـ/1309-1360 م) من أئمة العربية, مولده ووفاته بمصر. انظر: *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*, جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تانري وردي الأتابكي, وزارة الثقافة, مصر, 336/10؛ *مفتاح السعادة*, 184/1.

39 *مغني اللبيب عن كتب الأعاريب*, ابن هشام الأنصاري, المكتبة العصرية, بيروت, 1996, 286/1.

40 "وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْده سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّه" سورة لقمان: 27.

41 هو مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين. (712-793 هـ/1312-1390 م) من أئمة العربية والبيان والمنطق. ولد بتفتازان وتوفي في سمرقند. انظر: *مفتاح السعادة*, 190/1؛ *الأعلام*, 219/7.

42 انظر: *شرح التلخيص*, سعد الدين التفتازاني, دار الطباعة العامرة, ص 166.

والثاني أن تستعمل على قاعدة أرباب المعقول فتجعل أداة للتلازم دالة على لزوم الجزاء للشرط من غير قصد إلى القطع بانتفاء ومنه قوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[43] لظهور أن الغرض منه التصديق بانتفاء تعدد الآلهة لا بيان سبب انتفتاء الفساد.

الثالث: إنّها قد تستعمل للدلالة على أن الجزاء لازم للوجود في جميع الأزمنة في قصد المتكلم. وذلك إذا كان الشرط مما يستبعد استلزامه لذلك الجزاء ويكون نقيض ذلك الشرط أنسب وأليق لاستلزام ذلك الجزاء, فيلزم استمرار وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط وعدمه, فيكون دائما سواء كان الشرط والجزاء مثبتين نحو "لو أهنتني لأثنيت عليك" أو منفيين ومنه "نعم العبد صهيب لو لم يخف اللّه لم يعصه" أو مختلفين نحو قوله تعالى: "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلاَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ"[44] ونحو "لو لم تكرمني لأثنيت عليك". وفي هذه الأمثلة إذا ادعى لزوم وجود الجزاء لهذا الشرط مع استبعاد لزومه له فوجوده عند عدم هذا الشرط بالطريق الأولى.

قلت وعلى ما حقّقه العلامة من ادعاء تعدد استعمالاتها لا يرد شيء من الإشكالات التي رشحنا بذكرها, بل به تندفع بأسرها والقوم لما التزموا فيها استعمالا واحدا أشكل عليهم ما أوردناه من الأمثلة كل الإشكال. واللّه أعلم بحقيقة الحال. حرره عبد الرحمن العمادي –عفى عنه–.

وأما الثانية فهي قوله:

بسم اللّه الرّحمن الرّحيم الحمد للّه الذي شيّد عماد الفضل واضطر سرادقات الشريعة بالعدل، والصلاة والسلام على من بلغ أبلغ الكلام وعلى آله وأصحابه المتأدبين بآدابه.

وبعد فلمّا منّ اللّه سبحانه وله الحمد على هذه الديار بطالع سعد كوكب فلك الفضل والمجد، رافع منار العلوم, إنسان عين أفاضل العرب والروم، سعد التحقيق

43 سورة الأنبياء: 22
44 سورة لقمان: 27

وسيد التدقيق حضرة المولى محمد أفندي قاضي الشام[45] –نظّم اللّه دولته في سلسلة الدوام وتشرّفت دمشق بولايته وأبدت الشريعة الشريفة بعز عدالته شرحت عند قدومه الصدور وتباشرت بطالعه السعيد ذوو الفضل[46] وأرباب الصدور– وكنت ممّن شمله لطفه الجسيم وحلّ عليه إكسير نظره الكريم, وحين حصلت من التشرف [ب 49] بجنابه على المراد، صدر بحضرته بحث متعلّق بلو على سبيل الاستطراد. فحرك مني الفهم القاصر والفكر الفاتر إلى تسويد أوراق أنا مما تضمنته في خجل, لكني أرجو من كرمه أن يغض عن مواضع الخلل، واللّه تعالى أسأل أن يعصمني عن الخطأ في القول والعمل، إنّه ولي كلّ نعمة وبيده أزمّة التوفيق والعصمة.

أقول إنّ لو موضوعة لتعليق حصول أمر في الماضي لحصول أمر آخر مقدّر فيه. وما كان حصوله مقدرًا في الماضي كان منفيّا قطعًا فيلزم انتفاء الإكرام في قولك "لو جئتَني لأكرمتُكَ", فهي لامتناع الثاني –أعني الجزاء– لامتناع الأوّل –أعني الشرط– سواء كان الشرط والجزاء إثباتًا ونفيا أو أحدهما إثباتًا والآخر نفيا. فامتناع النفي إثبات وبالعكس لائقا له, يلزم على هذا في قوله تعالى: "وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ"[47]. نفاد الكلمات مع عدم كون ما في الأرض من شجرة أقلام تكتب لكلمات وكون البحر الأعظم بمترلة الدواة وكون السبعة أبحر مملوءة مدادا وهي تمدّ ذلك البحر وهو عكس المراد, لأنا نقول: إنّ لو[48] قد تستعمل للدلالة على تقدير الجواب وجد الشرط فقد, ولكنه مع فقده أولى. وعلى هذا الإشكال تتخرج الآية الكريمة, لأنّ العقل يجزم بأن[49] الكلمات إذا لم تنفد مع كثرة هذه الأمور, فلأنّ لا تنفد مع قلّتها وعدم بعضها أولى.

45 هو محمد أفندي كمرجي زاده والمدة التي عين بالوظيفة 1123-1124 هـ/1711-1712 م و1126-1127 هـ/1714-1715 م أو محمد أفندي شيخي زاده والمدة التي عين بها 1124-1125 هـ/1712-1713 م. انظر: *أهل القلم ودورهم في الحياة الثقافية في مدينة دمشق خلال الفترة (1121-1172 هـ/1708-1758 م)*, مُهَنَّد أحمد سالم المبيّضين, المعهد الفرنسي للشرق الأدنى, دمشق, 2005, ص 445.

46 في الأصل "ذو الفضل".

47 سورة لقمان: 27

48 في الأصل "الو"

49 "بأن" مكرر في الأصل.

وكذا قول عمر[50] –رضي اللّه عنه– "نعم العبد صهيب لو لم يخف اللّه لم يعصه" وقس عليها نظائرهما.

فإن قلت: ما الشرّ عدم دلالة لو على انتفاء الجواب, إنّما هو من بـــاب مفهوم المخالفة. وفي الأثر مثلا دلّ مفهوم الموافقة على عدم العصيان, لأنّه إذا انتفـــت المعصية عند عدم الخوف أولى. وإذا تعارض هذان المفهومان قدم مفهوم الموافقة. وأيضا لما فقدت المناسبة بين الجزءين انتفت العلية. فلم يجعل عدم الخوف علّة لعدم المعصية, فعلمنا أنّ عدم المعصية معلّل بأمر آخر وهو الحياء والمهابة, والإجلال في ذلك مستمرّ مع الخوف فيكون عدم المعصية عند عدم الخوف مستندا إلى ذلك السبب وحده, وعند الخوف مستندا إليه فقط, وإليه وإلى الخوف معا. وعلى هذا يمكن أن يحمل قوله تعالى: "وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا"[51] يعني أنّ التّولّي إذا كان موجودا مع الإسماع فعند عدم ذلـــك أولى, فيكون كلامًا مستقلا مبتدئًا به ويكون قوله تعالى: "وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْـــرًا لَأَسْمَعَهُمْ"[52] جاريا على الاستعمال السابق المشهور, يعني أن سبب عدم الإسماع عدم العلم بالخير فيهم. فلا يقال إنّ ذلك قياس اقترانيّ ينتج لو علم اللّه فيهم خيرًا لتولّـــوا, وهو محال. وقد أجيب عن ذلك بأجوبة، منها لو سلّم أنّه قياس فإنّ التّقدير لو علـــم اللّه فيهم خيرًا وقتًا ما لأسمعهم, [أ 50] ولو أسمعهم لتولّوا بعد ذلك, ومنها إنّا ممتنع كونه قياسا ثبات اختلاف الوسط. فإنّ التّقدير ولو علم اللّه فيهم خيرًا لأسمعهم إسماعًا نافعًا, ولو أسمعهم إسماعًا غير نافع لتولّوا. ومنها أنّ القضيتين مهملتان وشرط كـــبرى الشكل الأوّل أن تكون كلية, إذ شرط إنتاج الأوّل بحسب الكم كلية الكبرى ولـــو سلّم فإنّما تنتجان لو كانتا لزوميتين, وهو ممنوع, بل هما اتّفاقيتان ولو سلّم فاستحالة النتيجة على تقدير وقوع المقدّم ممنوعة, لأنّ علم اللّه منهم خيرا محال ولو إذ لا خـــير

50 هو عمر بن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح القرشي العدوي: ثاني خلفاء الراشدين, صحابي. وُلـــد بمكـــة سنة 40 قبل الهجرة/ 584 م. أسلم قبل الهجرة بخمس سنين, واستشهد سنة 23 قبل الهجـــرة/ 644 م. انظـــر: *أسد الغابة في معرفة الصحابة*, الجزري, ابن الأثير, عز الدين أبو الحسن علي بن محمد بن عبـــد الكـــريم, جمعيـــة المعارف, 1286 هــ , 52/4–78؛ *الإصابة في تمييز الصحابة*, ابن حجر شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي, دار الكتب العلمية, بيروت, 279/4؛ *صفة الصفوة*, ابن الجوزي, أبو الفـــرج جمـــال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي, دار الفكر, الطبعة: ١, بيروت, ١٩٩١, ١/١١١–١٢٢؛ *الأعلام*, 45/5.

51 سورة الأنفال: 23.

52 نفس الآية.

فيهم, والمحال جاز أن يستلزم المحال هذا. وقال المحقق التفتازاني يجوز أن يحمل قوله تعالى: "وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا"[53] على ذلك الاستعمال المتقدّم بأن يكون التّولّي منفيا بسبب انتفاء الإسماع لأنّ التّولّي هو الإعراض عن الشيء وعدم الانقياد له. فعلى تقدير عدم إسماعهم ذلك الشيء لم يتحقّق منهم التّولّي والإعراض, و لم يلزم من هذا تحقيق الانقياد له.

فإن قيل انتفاء التّولّي خير وقد ذكر أن لا خير فيهم قلنا لا نسلّم أنّ انتفاء التّولّي سبب انتفاء الإسماع خيرا, وإنّما يكون خيرا لو كانوا من أهله بأن سمعوا شيئا ثم انقادوا له و لم يعرضوا. وهذا كما يقال "لا خير في فلان, لو كان له قوّة لقتل المسلمين" فإنّ عدم قتل المسلمين بناء على عدم القوّة والقدرة ليس خيرا فيه.

وفيه بحث, لأنّ انتفاء التّولّي لانتفاء سببه لا مدخل له في ذمّهم ولا هو مناسب لمقام المذمة والتّدبيح[54], بل المفيد للذّمّ كون إسماعهم سببا لتولّيهم, كما أنّ المفيد له في المثال المذكور كون قوّته سببا لقتله المسلمين, لانتفاؤه لانتفائها. وحمل كلامه تعالى على هذا المعنى مع صحّة حمله على ذلك الوجه المفيد البليغ لا يلتزمه من له إلمام بضاعة بلاغة الكلام.

هذا وقد تستعمل لو للدلالة على قصد لزوم الثاني للأوّل مع انتفاء اللازم ليستدلّ به على انتفاء الملزوم كقوله تعالى: "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا"[55] فإنّها دالّة هنا على لزوم الفساد, أي خروج العالم عن نظامه الموجود لتعدّد الآلهة, وعلى أنّ الفساد منتف كأنّه قيل: وما فسدتا. ونعلم من ذلك انتفاء التّعدّد. ومن هنا توهّم ابن الحاجب "إنّها لامتناع الأوّل لامتناع الثاني"[56] وخطأ. عكسه المشهور بين الجمهور بأنّ الأوّل سبب والثّاني مسببُ المسبب قد تكون أعمّ من السبب, كما لإشراق الحاصل من النار والشمس, فانتفاء السبب لا يوجب انتفاء المسبَّب بخلاف انتفاء المسبِّب, فإنّه يوجب انتفاء السبب. فإنّ الآية إنّما سيقت ليستدلّ بامتناع الفساد على

53 سورة الأنفال: 23
54 "التدبيح" هكذا في الأصل, و"التقبيح" هو الأفضل.
55 سورة الأنبياء: 22
56 انظر: *كتاب الأمالي النحوية*, ص 323.

امتناع تعدّد الآلهة دون العكس, لأنّه لا يلزم من انتفاء تعدّد الآلهة انتفاء الفساد لجواز أن يفعل الإله الواحد سبحانه وتعالى فإن لم يكن تعدّد في الآلهة.

وتبعه في ذلك جماعة, لكن ذهب بعض [ب 50] متابعيه إلى أنّ دليله باطل, لأنّ الشرط عند الأدباء ملزوم, والجزاء لازم سواء كان الشرط سببا, كما في قولك: "لو كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا" أو شرطا كما في قولك: "لو كان لي مال لحججت" أو لا شرطا ولا سببا كما في قولك: "لو كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة". وإنّ دعواه حق, لأن لو موضوعة ليكون جزأها مقدّرا لوجود في الماضي, والمقدّر وجوده في الماضي يكون ممتنعا, فيمتنع الشرط الذي هو ملزوم لأجل امتناع لازمه, أي الخبر, لأن الملزوم ينتفي بانتفاء لازمه, فهي لامتناع الأوّل لامتناع الثاني. ولهذا كان رفع التالي في القياس الاستثنائي يوجب رفع المقدم, ورفع المقدم لا يوجب رفع التالي. فقولنا لو كان هذا إنسانا كان حيوانا, لكنّه ليس بحيوان, ينتج أنّه ليس بإنسان. وقولنا لكنّه ليس بإنسان لا ينتج أنّه ليس بحيوان, إذ لا يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم. ولم يدر هو ومن تابعه أن ما ذكروه معنى يقصد إليه في مقام الاستدلال بانتفاء اللازم المعلوم على انتفاء الملزوم المجهول. وإنّ ذلك المعنى المشهور بيان سببية أحد على انتفاءين معلومين للآخر بحسب الواقع. فلا يتصوّر هناك استدلال, إذ مبنى الاستدلال على أنّ الدّليل معلوم والمدلول مجهول. فإنّك إذا قلت "لو جئتني لأكرمتك" لم تقصد أن تعلم المخاطب أن انتفاء المجيئ من انتفاء الإكرام. كيف وكلا انتفاءين معلوم له, بل قصدت إعلامه بأن انتفاء الإكرام مستند إلى انتفاء المجيئ, إذا تقدر فتقول: إنّ في الآية الكريمة إشارة إلى برهان التمانع المشهور بين المتكلّمين تقريره أنّه لو أمكن إلهان لأمكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما إيجاد مقدور معيّن بحركة جسم معيّن في زمان معيّن والآخر سكونه, لأنّ كلاّ منهما في نفسه أمر ممكن. وكذا تعلّق الإرادة بكلّ منهما أمر ممكن في نفسه, إذ لا امتناع من اجتماع الإرادتين, بل الامتناع بين المرادين. وحينئذ إمّا أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان المساويان للنقيضين أو لا يحصل واحد من المرادين أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر. وعلى التقديرين فيلزم عجز أحدهما وهو دليل الحدوث والإمكان, إذ العجز يلزمه الاحتياج إلى الإعانة وهو نقص, فالتعدّد مستلزم لإمكان التمانع المستلزم للمحال فيكون محالا.

فإن قلت إذا كان عدم حصول المراد عجز ألزم المعتزلة[57] أن يقول بالعجز في حق البارئ تعالى لقولهم بأن طاعة الفاسق مرادة اللّه تعالى ولا تحمل, قلت: المشيئة عندهم نوعان, مشيئة قطعية يسمّونها مشيئة قسر وإلجاء, وهم لا يقولون بـالتخلّف عنها, ومشيئة تفويضية بطاعة الفاسق ولا عجز في التخلّف عنها مثل أن تقول لعبدك: "أريد منك كذا ولا أجبرك".

فإن قيل إنا نمنع إمكان تعلّق الإرادتين بالضدين لما بينهما من التضاد, كما نمنع تعلّق إرادتي الواحد بهما لذلك, قلنا: إنّه مدفوع لما ذكرنا من [أ 51] أنّه لا تدافع بين الإرادتين لأنّ الغرض قيام أحدهما بذات والأخرى بذات أخرى بل التدافع بين المرادين لقيامهما معًا بمحل واحد.

فإن قلت إذا أراد أحدهما حركة زيد وجب حركته, فكان سكونه محالا, فلا تتعلّق به إرادة الآخر لما عرف في موضعه من أنّ الإرادة لا تتعلّق بالمستحيل قلت: سكونه أمر ممكن في نفسه وإنّما جاءت استحالته من جهة تنفيذ أحدهما قدرته مكان الآخر ومن كان عادما تنفيذ قدرته لا يكون إلها.

فإن قلت: إنّ الواحد تعالى إذا أوجد المقدور لا تبقى له قدرة عليه ضرورة امتناع إيجاد الموجود فيلزم العجز قلت: عدم القدرة بناء على تنفيذها ليس عجزا, بل كمالا للقدرة بخلاف عدم القدرة بناء على سد الغير طريق تنفيذها عليه, فإنّه عجز بتعجيز الغير إياه.

فإن قلت: إنّه قد استقرّ رأي المتكلّمين على أنّه تعالى موجب في حق صفاته فلو فرض تعلّق إرادته تعالى بإعدام ما أوجبه ذاته من صفاته, فإمّا أن يحصل كلّ من مقتضى الذات والإرادة, وإنّه محال, إذ يلزم حينئذ اجتماع النقيضين أو لا يحصل أحدهما فيلزم العجز أو تخلفَ المعلول عن علّته التامّة, هذا خلف, قلت: إنّ ما ذكر أمر ممتنع جاء امتناعه من قبل ذاته تعالى, فالعجز عنه لا ينافي ألوهيته. وههنا إشكال. وهو أنّ الإيجاب نقصان عند المتكلّمين خلافًا للفلاسفة, فكيف يقولون بأنّه

57 المعتزلة من الفلاسفة المسلمين تنفي القدر وتعتمد على المنطق والقياس في مناقشة القضايا الكلامية, نشأت في بصرة في أواخر القرن الأول الهجري, ويرجع اسمها إلى اعتزال إمامها واصل بن عطاء عن حلقة الحسن البصري.

تعالى موجب في صفاته فيلزمهم أن يكون ناقصًا, لأنّ الإيجاب نقصان, وإلاّ فما الفرق بين إيجاب الصفة؟ وإيجاب غيرها واجب بأن إيجاب الصفات كمال, وما يكون كمالا له تعالى, ينبغي أن يكون مقتضى ذاته تعالى من غير احتياجه إلى غير أصلا, وإلاّ يلزم النقصان في ذاته تعالى. ولا شكّ أنّ كون ذاته تعالى مقتضية لكمالاته من غير احتياجه إلى الغير, هو عين الكمال المتباعد عن شائبة النقصان. وإنّما قالوا بالاختيار في إيجاده تعالى للعالم, لأنّ العالم لا يلزم من وجوده كمال له تعالى ولا من عدمه نقصان أصلا, فينبغي أن يكون مختارًا في إيجاد العالم, لا موجبًا, وإلاّ يلزم أن يكون كالجمادات بالنسبة إلى موجباتها مثل النار في إحراق الحطب.

وقد ذهب بعضهم إلى أنّ الآية الكريمة حجة اقتناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق بالخطابيات, فإنّ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشير إليه بقوله تعالى, "وَلَعَلَى بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ"[58], وإلاّ فإن أريد الفساد بالفعل, أي خروجها من هذا النظام المشاهد فمجرد التعدّد لا يستلزمه عقلا لجواز الاتّفاق على هذا النظام. وإن أريد إمكان الفساد فلا دليل على انتفائه, بل النصوص شاهدة بطيّ السموات ورفع هذا النظام, فيكون ممكنا لا محالة.

وقد بالغ في التشنيع عليه بعض الفضلاء بأنّ الاستدلال على المشركين بما لا يتمّ يستلزم أحد محذورين, إمّا الجهل أو السفه –تعالى اللّه عن ذلك علوّا كبيرا– وقد رد[59] عليه هذا التشنيع بعض الأفاضل بأنّ الأدلّة [ب 51] على وجود الصانع وتوحيده تجري مجرى الأدوية التي يعالج بها, والطبيب إذا لم يكن حاذقا مستعملا للأدوية على قدرة قوّة الطبيعة وصنعتها كان إفساده أكثر من إصلاحه. فكذا الإرشاد بالأدلّة إذا لم يكن على قدر إدراك العقل كان الإفساد للعقائد بالأدلّة أكثر من إصلاحها, وحينئذ يجب أن يكون طريق الإرشاد لكل[60] أحد على وتيرة واحدة والتكليف بالتصديق بوجود الواجب وتوحيده يشمل كافّة الناس, والغالب على الخلق المقصور عن إدراك الأدلّة القطعية البرهانية, بل تضرّهم ولا يجدي معهم إلاّ الأدلّة

58 سورة المؤمنين: 91.
59 في الأصل "ورد".
60 "لكل" مكرر في الأصل.

الخطابيّة المبنيّة على الأمور العادية التي ألفوها وحسبوا أنّها قطعية, لأنّ الاهتداء بنـــور العقل المجرّد عن الأمور العاديّة لا يخصّ اللّه سبحانه به إلا الآحاد من عباده. فظهر أنّ الآية نفعها[61] عام في الاستدلال بالنسبة إلى كافّة النّاس, إذ هو نافع للخاصّة كاف في إلزام العامّة وإفحامهم.

وههنا برهان آخر يسمّى برهان التّوارد وربما تحمل الآية عليه فلا بأس بأن نشير إليه. وهو أنّه لو وجد إلهان يلزم أن لا يوجد شيء من الممكنات. وبطلان الثاني ظاهر إمّا الملازمة فلأنّه لو وجد ممكن فإما أن تسنده إليهما معا فلا يكون واحدا منها إلها أو إلى كلّ واحد منهما, فيلزم مقدور بين قادرين أو إلى أحدهما فقط فيلزم الترجيح بلا مرجّح, إذ صلاحيّة البدء به مشتركة بينهما, كما أنّ الحاجة مشتركة بين الممكنات فاحتياج بعضها في وجودها إلى أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجّح. وهذا البرهـــان يتمسّك به في شمول قدرته تعالى في كون أفعال العباد مخلوقة له تعالى.

هذا ما أردت إيراده في هذا المقام من المقال. وتحقيق هذا البحث يقتضي مجالا فوق هذا المجال. واللّه سبحانه وتعالى أعلم بحقيقة الحال, وصلّى اللّه وسلّم على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم تسليما دائما مباركا والحمد للّه ربّ العالمين.

تشنيف الأسماع في إفادة لو للامتناع لحامد بن علي بن إبراهيم العمادي

تحقيق ودراسة: د. محمد تاسا

TEŞNÎFU'L-ESMÂ' FÎ İFÂDETİ LEV Lİ'L-İMTİNÂ

18. asırda Osmanlı Döneminde uzun yıllar Dimeşk Hanefîlerinin Müftüsü olarak görev yapan Hâmid b. Ali b. İbrâhîm el-'İmâdî (1103-1171/1692-1758), Arap dili ve edebiyatı, fıkıh, tefsir ve tarih gibi alanlarda kırka yakın risale yazmış üretken bir müelliftir.

Bu risalelerden bir tanesi de, döneminde tartışmaya konu olmuş bulunan لو edatının imkânsızlık bildirmesine dair kaleme aldığı *Teşnîfu'l-Esmâ' fî İfâdeti Lev li'l-İmtinâ'*dır.

61 في الأصل "نفعه".

Bu çalışma çerçevesinde tek nüsha olduğu tespit edilen ve Yusufağa Kütüphanesinde 393 no ile kayıtlı *er-Resâilu'l-Hâmidiyye* adlı mecmua içerisinde yer alan risâle, tahkik edilerek neşre hazırlanmıştır.

TASHNEFU'L-ESMA' FI IFADATI LAV LI'L-IMTINA

Hamid b. Ali b. Ibrahim el-'Imadi (1103-1171/1692-1758) was a Muslim interpreter of law (Mufti) for Damascus Hanefities muslims for a long time and he wrote about 40 treatises in various Islamic fields such as Arabic Language, Tafsir, Islamic Law and etc.

The Treatise (Risalah) *"Tashnifu'-Asma' fî Ifâdeti Lev Li'l-Imtina"* was written by him also. He discussed in this treatise the preposition Lew and its inprobability.

In this article, the available unique copy of the Risalah retained in Konya Yusuf Aga Library has been referred, edited and criticised.

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞAİRLERİNDEN AHMED EL-'İNÂYÂTÎ

Mehmet Mesut ERGİN
Dr., Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi

I. HAYATI

Ahmed el-'İnâyâtî'nin asıl adı Ahmed b. Ahmed b. Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdülkerîm en-Nâblûsî olup, el'İnâyâtî lâkabıyla meşhur olmuştur.[1] Ayrıca İbn Mekkî olarak da bilinir.[2] Babası Ebu'l-'İnâyât aslen Nâblûslu olup Mekke'ye yerleşerek oradan evlenmiştir.[3] Babasına nisbetle el'İnâyâtî lâkabını alan Ahmed el'İnâyâtî, 932/1525 yılında[4] Mekke'de doğmuştur.[5]

Çocukluğuna dair bilgi elde edilemeyen el'İnâyâtî'nin ilk dönemlerini Hicaz'da geçirdiği anlaşılmaktadır. Ancak gençliğinde tıpkı bir seyyah gibi dolaşarak Halep, Trablus, Şam, Kudüs, Hama, Humus, Safed ve Gazze gibi birçok yeri gezmiş sonunda 986/1578 yılında Dimeşk'e yerleşmeye[6] karar vermiştir. Kaynaklar onun Dimeşk'te önceleri Hişâm b. Abdülmelik Mescidi'nde[7] oturduğunu bir

[1] el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer,* 3. bs., Beyrut, 1988, I, 166; el-Hafacî, *Reyhânetü'l-Elibba' ve Zehretü'l-Hayâti'd-Dünyâ*, Thk: Muhammed Abdülfettâh el-Hulu, 1. bs., Mısır, 1967, I, 17; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer ve Katfu's-Semer*, Thk.: Mahmûd eş-Şeyh, Dimeşk, 1981, I, 280; el-Burînî, *Terâcimü'l-A'yân min Ebnâi'z-Zemân*, Thk: Salâhuddîn el-Müneccid, Dimeşk, 1959, I, 92; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-Meknûn fi'z-Zeyli 'alâ Keşfi'z-Zunûn*, Beyrut, 1982, I, 520; Hayreddîn ez-Ziriklî, *el-'Alâm*, 9. bs. Beyrut, 1990, I, 92; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, 1. bs., Beyrut, 1993, I, 95; C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur*, E. J. Brill, Leiden, 1943, II, 351; Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Nizâr Abaza, *'Ulemâü Dimeşk ve A'yânühâ fi'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer el-Hicrî,* 1. bs., Dimeşk, 2000, I, 156.

[2] Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer,* I, 280.

[3] el-Burînî, *age,* I, 92.

[4] Muhammed b. Abdurrahman İbn el-Gazzî, *Dîvânü'l-İslâm*, Thk: Seyyid Kesrevî Hasan, 1. bs., Beyrut, 1990, III, 307; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 95; Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Nizâr Abaza, *age,* I, 156.

[5] el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser,* I, 166; el-Hafacî, *age,* I, 17; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer,* I, 280; el-Burînî, *age,* I, 92; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-Meknûn*, I, 520; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-'Ârifîn,* V, 176; Hayreddîn ez-Ziriklî, *age*, I, 88; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 95; Muhammed Mutî' el-Hâfiz-Nizâr Abaza, *age,* I, 156; Muhammed b. Abdurrahman İbn el-Gazzî, *age*, III, .

[6] el-Burînî, *age,* I, 92; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer,* I, 280.

[7] Hişâm b. Abdülmelik Mescidi: Dimeşk'te Bugünkü Mithat Paşa Çarşısı'nın batı tarafında bulunan ve halk arasında Hişâm Mescidi olarak bilinen yapı, 831/1429 yılında yeniden inşa edilmiş olup, farklı zaman dilimlerinde restore edilmiştir. Bkz. Kuteybe eş-Şihâbî, *Mu'cemü Dimeşk et-Târîhî,* Dimeşk, 1999, II, 224.

müddet sonra oradan ayrılarak Badraiyye Medresesi'ne[8] intikal ettiğini ve hayatının sonuna kadar burada yaşadığını zikretmektedir.

Halk arasında büyük bir üne sahip olan ve kahveye olan tutkusuyla bilinen ayrıca afyonun bir türü olan berşi kullandığı da söylenen[9] Ahmed el-'İnâyâtî', güneşin doğuşuyla birlikte Dimeşk'te bulunan kahvelerden birine giderek orada kahve içer, daha sonra da yazmaya başlardı.[10]

Ekonomik bakımdan sıkıntılar çeken şair, dünyasından yana pek şanslı sayılmazdı.[11] Ahmed el-'İnâyâtî, sıradan bir şair olmamasına rağmen hayatı yoksulluk içinde geçmiş yaşamı boyunca da evlenmemiştir.[12]

Güzel hattı bulunan el-'İnâyâtî'nin mesleği nessâhlıktı. Geçimini bu yolla temin etmekteydi.[13] Daha çok şiir divanlarını istinsah ediyordu.[14]

Yaşamının büyük bölümünü Dimeşk'te geçiren Ahmed el-'İnâyâtî, el-Burînî[15] gibi dönemin önde gelen şairleriyle dostluk kurmakla birlikte, Muhammed es-Sâlihî el-Hilâlî[16] gibi bazılarına karşı da hasmane duygular taşımıştır.[17]

Ahmed el-'İnâyâtî'nin ölüm tarihi hakkında *Me'adinü'z-Zeheb*'in yazarı Ebul-Vefâ' el-'Urdî[18] onun 1008/1599 yılında öldüğünü sandığını,[19] Necmüddîn el-Gazzî

8 Badraiyye Medresesi: Günümüze kadar varlığını sürdürebilen bu yapı Dimeşk'te olup, 654/1256 yılında Eyyûbîler döneminde Kadı Necmüddîn Ebû Muhammed Abdullah el-Badraî tarafından yaptırılmıştır. Bkz. Kuteybe eş-Şihâbî, *age,* II, 172.

9 Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî, *Me'adinü'z-Zeheb fi'l-A'yâni'l-Müşerrefeti bihim Haleb*, Thk: Muhammed Altuncî, 1. bs., Halep, 1987, s. 121.

10 el-Burînî, *age,* I, 93; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer,* I, 281.

11 Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer,* I, 288.

12 *Ae*., I, 108.

13 *Ae*., I, 281.

14 *Ae*., I, 281

15 Hasan el-Burînî (963/1555–1024/1615): Safûriye'de doğup Dimeşk'e yerleşen dönemin ünlü şair, edip ve tarihçilerinden. Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan *Terâcimü'l-A'yân min Ebnâi'z-Zemân* adlı önemli biyografik eserin de sahibidir. Bkz. el-Burînî, *age*, I, 65; el-Hafacî, *age*, I, 42; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, II, 51; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 355; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 589.

16 Bu isimde iki şahıs bulunmaktadır. Birincisi: Muhammed b. Necmüddîn b. Muhammed Şemsüddîn es-Sâlihî el-Hilâlî (956/1549–1012/1603): İlim tahsili için pek çok yerde bulunan Dimeşkli şair, âlim ve ediplerden. Bkz. Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 162; el-Hafacî, *age*., I, 27; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV, 239. Diğeri ise: Muhammed b. Osman b. Emînüddîn es-Sâlihî el-Hilâlî (950/1543–1004/1596): Hicivleriyle ünlü Dimeşkli şair ve ediplerden olup yukarıdaki Hilâlî'nin amcası oğludur. Bkz. Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 131; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne ve Raşhatü Tılai'l-Hâne*, Thk: Muhammed Abdülfettâh el-Hulu, 1. bs., Mısır, 1968, 30; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV, 34; el-Burînî, *age*, II, 88. Her ikisi de el'İnâyâtî'nin muasırıdır. Bu kişi, kuvvetle muhtemelen özellikle hicivleriyle ünlü olması hasebiyle toplumda birçok kişinin nefretini kazanmış olan ikinci Hilâlî'dir.

17 el-Burînî, *age*, I, 94.

18 Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî (993/1585 – 1071/1660): Asıl adı Muhammed b. Abdülvehhâb b. İbrahim el'-'Urdî el-Halebî olup Halepli önemli şairlerden biridir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV, 89; Muhammed Râgıb et-Tabbâh, *İ'lâmü'n-Nübelâ fî Târîhi Halebi'ş-Şehbâ',* el-Matbaatü'l-İlmiyye, Haleb, 1923, VI, 289.

19 Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî, *age,* s. 123.

ise kitabında aşağıdaki beyti delil olarak göstermesine rağmen muhtemelen yanlış hesaplama sonucunda 1013/1604'te öldüğünü[20] söylemektedir. Dolayısıyla bu konuda Ebu Bekr b. Mansûr el-Ömerî'nin[21] bir şiirinde *te'rîh* sanatını kullanarak belirttiği tarihi onun ölüm tarihi olarak kesin bir şekilde kabul edebiliriz:[22]

ماتَ العناياتي بدْرُ الحجى   والموت طبعا بالعَنَا ياتي

قال لسان الحزْنِ من بعده   تاريخه: "مات العناياتي"[23]

Akılların dolunayı olan el-'İnâyâtî öldü. Ölüm tabiî ki sıkıntıyla gelir

Sonrasında hüznün lisanı "el'İnâyâtî öldü" dedi.

Buna göre Ahmed el-'İnâyâtî 1014/1605 tarihinde Dimeşk'te vefat etmiştir.

1.1. Edebî Kişiliği

XVI. yüzyılın son üç çeyreği ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan Dimeşk'in önde gelen Arap şairlerinden birisi olarak kabul edilen Ahmed el-'İnâyâtî'nin gerek biyografik eserlerde ve gerekse edebiyat tarihlerinde, edebî kişiliği hakkında yeterince bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte yaşadığı devirde yazılmış bütün kaynaklar Ahmed el-'İnâyâtî'den daima saygıyla ve övgüyle söz ederek onun üst düzeyde iyi bir şair olduğunu belirtirler.

Bu konuda Ahmed el-'İnâyâtî'nin hayatına geniş bir şekilde yer veren el-Burînî şunları söylemektedir: "Ahmed el-'İnâyâtî, zamanın edebiyatçısı, asrın şairidir. Birçok ülke ve yer gezmiş, her alanda boy göstererek edebiyatta allâme, yüksek mertebelere ulaşma noktasında da en ideal kişilik oldu." el-Burînî, yine onun benzeri olamayan rakipsiz, usta bir edebiyatçı olarak tartışmasız güzel bir divan sahibi olduğunu[24] belirtmektedir.

Şairin hayatını kaleme alanlardan Necmüddîn el-Gazzî[25] ise Şerîf er-Radî, ve Mihyâr ed-Deylemî gibi hicrî V. yüzyılın ünlü şairleriyle kıyasladığı şiirini, sağlam, akıcı ve belîğ ifadelerle yüklü olarak tanımlamaktadır.[26]

[20] Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I/289.

[21] Ebu Bekr b. Mansûr el-Ömerî (ö: 1048/1638): Dimeşkli edip ve şair. Bkz. el-Burînî, *age*, I, 288; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 99.

[22] Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I/289; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 170.

[23] Tırnak içerisinde bulunan beyitteki te'rîhin açılımı şöyledir:
(مات: 40+1+400), (العناياتي: 1+30+70+50+1+10+1+400+10)= 1014.

[24] el-Burînî, *age*, I, 92.

[25] Necmüddîn el-Gazzî Ebu'l-Mekârim el-'Amirî ed-Dimeşkî (977/1569–1061/1650): Dimeşkli şair ve edip. Osmanlı dönemi Arap edebiyatına ışık tutan *el-Kevâkibü's-Sâire* ve bunun zeyli olan *Lutfu's-Semer*'in müellifidir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, IV, 189; el-Muhibbî, *Nefhatu'r-Reyhâne*, I, 540; Necmeddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire bi A'yâni'l-Mie el-'Aşire*, Thk: Cebraîl Süleyman Cebbûr, Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, 2. bs., Beyrut, 1979, I, K; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 11.

[26] Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I/281.

el-Muhibbî[27] de *Hulâsatü'l-Eser* adlı eserinde Ahmed el-'İnâyâtî'yi şiirinde şekil ve anlamı güzel bir şekilde buluşturabilen devrinin önde gelen şairlerinden biri olarak görmektedir.[28]

el- Hafacî,[29] onun şiirinde büyük bir zarafet ve incelik gördüğünü;[30] Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî ise Ahmed el-'İnâyâtî'nin meşhur bir şair ve edebiyatçı olarak özellikle bilgisi, kabiliyeti, olgunluğu, edebî sanatlara vukûfiyeti, nazımlarında doğru ve anlam yüklü kelimeler kullanmasıyla ön plâna çıktığını[31] söylemektedir.

Ahmed el-'İnâyâtî'yle aynı asırda yaşamış, bu devir şiirini iyi bilen ve diğer şairleri de yakından tanıyan, öte taraftan Ahmed el-'İnâyâtî'yi yaşadığı şiir ortamında en iyi değerlendirme imkânına sahip olan muasırlarının, onu döneminin en büyük şairi olarak görmeleri, el-'İnâyâtî'nin daha hayattayken ne kadar büyük bir üne kavuştuğunu göstermesi bakımından önemlidir.

2. ESERLERİ

2.1. Şiir Dîvânı

Ahmed el-'İnâyâtî'nin devrinde yazılmış kaynakların birçoğu,[32] onun bir şiir dîvânı sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bu divan henüz basılı olmayıp yazma nüshaları British Museum, Berlin[33] ve İtalya'da[34] bulunmaktadır.

2.2. ed-Düreru'l-Mudiyye fi'l-Ehlâki'l-Murdiyye

Bu kitap, edebiyatla ilgili olup halen yazma olarak Geothe Kütüphanesi'nde[35] bulunmaktadır.

[27] Muhammed Emîn b. Fadlullah b. Muhibbüddîn b. Muhammed el-Muhibbî (1061/1650 – 1111/1699) *Hulâsatü'l-Eser ve Nefhatu'r-Reyhâne* gibi Osmanlı dönemine ışık tutan eserlerin müellifi olup Dimeşk'te doğan el-Muhibbî, Dimeşk'in yetiştirdiği önemli tarihçilerinden birisi olmasının yanı sıra bir de şiir divanı olan büyük bir edip ve şair. Bkz. el-Murâdî, *Silku'd-Dürer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, Thk: Ekrem Hasan el-'Ulebî, Dâru Sadir, Beyrut, 2001, IV, 102; İbn Şaşu, *Terâcimü Ba'di A'yâni Dimeşk*, Mür., Nahle Kalafat, Beyrut, 1886, s. 99; Leylâ es-Sabbâğ, *Min A'lâmi'l-Fikr'i-l'Arabî fi'l-'Asri'l-'Osmâniyyi'l-Evvel Muhammed el-Emînü'l-Muhibbî el-Mü'errih ve Kitabühü Hulâsatü'l-Eser fî A'yâni'l-Karni'l-Hâdî 'Aşer*, Dimeşk, 1986, s.41.

[28] el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 166.

[29] Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafacî (977/1569 – 1069/1658): Mısır'da doğup yetişen tarihçi, edip ve şair. Bir müddet İstanbul'da da kalan ve Selanik'te kadılık görevinde bulunan el-Hafacî, *Reyhânetü'l-Elibba'* adlı meşhur eserin de sahibidir. Bkz. el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 331, el-Hafacî, *age*, I, 4.

[30] el-Hafacî, *age*, I, 17.

[31] Ebu'l-Vefâ' el-'Urdî, *age*, s. 120.

[32] el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 166; el-Hafacî, *age*, I, 17; Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfu's-Semer*, I, 280; el-Burînî, *age*, I, 108; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Îdâhu'l-Meknûn*, I, 520; Hayreddîn ez-Ziriklî, *age*, 9. bs., I, 88; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 95; *GAL*, II, 351-352.

[33] *GAL*, II, 352.

[34] *Ae.*, II, 351.

[35] *Ae.*, II, 352.

3. ŞİİRLERİ

Şairin divanı elimizde olmadığı için yaşadığı devirde yazılmış kaynaklarda yer alanlardan hareketle şiirlerinin ele alınıp incelenmesi uygun görülmüştür. Daha çocuk yaşlardayken şiir yazmaya başlayan Ahmed el-'İnâyâtî'nin, klâsik şiir konularından gazel, medih, ihvâniyyât ve mersiye türlerinde örnekler verdiği görülmektedir.

3.1. Gazel:

Ahmed el-'İnâyâtî'nin kaynaklarda yer alan şiirlerinin büyük kısmı gazeldir.

Onun gazellerinde söz konusu kadın, bazen bir sevgiliyi, bazen de duygularını sayesinde açığa vurduğu bir amacı simgelemektedir.

Ahmed el-'İnâyâtî, gazellerinde sevgiliyi fizikî olarak tanımlamakta, bu çerçevede eski şairlerin şiirlerinde yer alan anlam, teşbih ve betimlemelere benzer bir şekilde tavsif edilerek bize onun parlayan yüzünden, gözlerinden, yanaklarından ve ince belinden bahsetmektedir:[36]

قَلبي على قَدِّك المشوقِ بِالهَيَفِ   طَيْرٌ على الغُصْنِ أم هَمْزٌ على الألِفِ

وَهَل سُوَيْداهُ أمْ خالٌ بخَدِّك أم   خُوَيْدِمٌ أسْوَدٌ في الروْضَةِ الأُنُفِ

وهذه غُرَّةٌ في طُرَّةٍ طَلَعَتْ   أمْ بَدْرُ تَمٍّ بدا في ظُلْمَةِ السُّدَفِ

تخفى النجوم بنور البدر وهو بنو   ر الشمس وهي بنور منك غير خفي

يطير قلبي إلى ألحاظه شَغَفا   فاعجبْ له كيف يَرْمِي السَّهْمَ بالهدفِ

"Fidan gibi selvi boyuna vurulan kalbim dala konan bir kuş mu, yoksa elifin üstündeki hemze mi?

Yoksa kalbin en derin noktası mı o, yoksa yanağındaki bir ben mi, yoksa muhteşem bir bahçedeki siyah bir hizmetçi mi o?

Bu perçemde parıldayan beyazlık mı, yoksa zifiri karanlıkta ortaya çıkan dolunay mı o?

Yıldızlar ayın ışığıyla gizlenir, o ise güneşin ışığıyla ve senden aldığı ışıkla kaybolmaz.

Kalbim büyük bir aşkla gözlerine doğru uçmakta, bak ona, nasıl da hedefi vuruyor okla!"

Daha önce Ahmed el-'İnâyâtî'nin hayatının, yoksulluk içinde geçtiğini, yaşamı boyunca da evlenmediğine değinilmişti. Belki de bu nedenle şairimizin, tadına varamadığı birtakım güzellikleri, kadının fizikî güzelliklerini tasvir yoluyla

[36] el-Hafacî, *age*, I, 18.

elde etmeye çalıştığını, bundan dolayı da ona şiirlerinde çok geniş bir şekilde yer verdiğini[37] söylemek yerinde olacaktır.

Ahmed el-'İnâyâtî'nin sevgilisi ile olan ilişkileri de şiirinde açık bir şekilde görülmektedir. Şair aşağıda sevgilisine olan tutkusunu, çektiği ayrılık acısını, ızdırap ve elemi, sevgilisinin kendisinden yüz çevirişini, sevgilisi için döktüğü gözyaşını dile getirerek onun kendisini ayakta tutan ruhu olduğunu ifade etmektedir:[38]

إنَّ المُحِبَّ عَناؤُهُ لا يَبْرَحُ   في القُرْبِ والإبْعادِ فهو مُبَرِّحُ

القلبُ بالشوقِ الشديدِ مجرح   والطرْفُ بالدمعِ المديدِ مُقَرَّحُ

وإلى متى هذا الهوان من الهوى   واللهِ إن الموتَ منه أروح

قد كان جرح الصدِّ منك نكاية   فأتى فراق بالذي هو أجرح

ما أنت إلا الروح إن حُجِبَتْ فما   للجسمِ غير الروح شيء يصلح

"Sevenin ızdırabı ister yakında olsun ister uzakta olsun bitmez. Zira o kırgındır.

Şiddetli bir özlemle kavrulan yaralı bir kalp, dinmeyen gözyaşlarıyla eriyen bir göz!

Sevgiden dolayı bu alçalma daha nereye kadar, Allah'a yemin olsun ki ölümü yeğlemek bundan iyidir!

Kuşku yok ki, senden yüz çevirmek yaralamıştı, ama daha acı olanı ise ayrılık oldu.

Ruhumsun sen, bu ruh ayrılırsa bedenden, ondan başka ayakta tutacak bir şey kalmaz cesetten."

Ahmed el-'İnâyâtî, yukarıda aşkın sembolü ve en önemli unsurlarından olan gözyaşını da sevginin olmazsa olmazlarından kabul ederek sıkıntılarını ve üzüntülerini dile getirmiştir.

O, maddî aşk olarak nitelenen hissî gazelin yanı sıra şairlerin utanç verici, açık ve müstehcen kelime ve kavramlar kullanmaktan kaçınarak yaşadıkları saf ve temiz sevgiyi duygu yüklü hoş bir sedayla dile getirmeleri olarak tanımlanan afif aşka[39] dair şiirler de yazmıştır. Bu şiirlerinde aşk ve sevgide esas olanın acı çekmek olduğunu, uykusuz geçen gecelerin, acının ve gözyaşlarının da buna tanıklık etmesi gerektiğini, âşığın halinden ise ancak âşıkların anlayabileceğini söylemektedir:[40]

[37] Halîl Kâsım Garirî, eş-*Şi'ru fî Bilâdi'ş-Şâm fi'l-'Asri'l-'Usmânî*, (Risâletü ed-Doktora), Câmi'atü Dimeşk, Külliyetü'l-Âdâb, Dimeşk, 1990, s. 157.

[38] el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 168.

[39] Bekkâr, Yûsuf Hüseyin, *İtticâhâtü'l-Gazel fi'l-Karni's-Sânî 'Aşer*, 2. bs., 1981, s. 249.

[40] el-Burînî, *age*, I, 106.

شُهودُ المحبة لا تَخْتَفِي   وبارِقَةُ الشوقِ لم تُخْلِفِ

فيا مُدَّعي العِشْقِ أيْنَ الشُّهودُ   من الدمع والجسدِ المُدْنَفِ

وأينَ الحنينُ وأين الأنينُ   وأينَ الوفاءُ لمن لا يَفِي

وما عرفَ العِشْقَ إلا فَتىً   بغير التعشق لم يُعْرَفِ

"Aşkın şahitleri gizlenmez ve geride kalmaz özlemin ışıltısı.

Ey âşık olduğunu iddia eden kimse! Eriyip gitmekte olan vücudunla gözyaşlarından oluşan tanıkların nerede?

Nerede özlem? Nerede acı? Vefasıza vefa yok mu?

Aşkı ancak aşkla sınanan bilir."

el-ʻİnâyâtî, yukarıda sevgilisine karşı saf ve temiz duygular içerisinde olduğunu, ona bütün kalbiyle teslim olduğunu, ondan ayrı kalmanın kendisi için acı ve ızdırap demek olduğunu açık bir şekilde ifade etmektedir.

el-ʻİnâyâtî, gazelinde geleneksel yapıdan etkilenmekle beraber özellikle döneminde büyük bir yaygınlık kazanan bedîʻî sanatlara fazla yer vermemiş, sade ve akıcı bir üslûp kullanmıştır.

3.2. Medîh:

el-ʻİnâyâtî'nin kaynaklarda zikredilen şiirlerinden hareketle medîhin, gazelden sonra ikinci sırada yer aldığı görülmektedir. Şairimiz büyük küçük, âmir memur herkesi överdi.[41] Maddî durumunun da pek elverişli olmaması nedeniyle bazı methiyelerini salt maddî kazanç elde etmek için yazdığı ve bu kasideleri övdüğü kişilere göndererek gönüllerinden kopan bir miktarı kendisine göndermelerini istediği[42] ifade edilmektedir. Bu iddianın gerçeklik payı olmakla birlikte, yazdığı her methiyesini bu bağlamda değerlendiremeyiz. Örneğin, el-ʻİnâyâtî, dostu el-Burînî'ye, sitem içeren 31 beyitten oluşan bir kasîde yazmış ve herhangi bir çıkar beklentisi olmaksızın onu duygu yüklü ifadelerle övmüştür:[43]

وإنّي لآبي الضَّيْمَ إلا مِنَ الهوى   وكَمْ عاشِقٍ سِيمَ الْهَوَانَ فمَا أَبَى

أَدُومُ بِوُدِّي للْحَبِيبِ وإنْ جَفَا   وأَحْفَظُ عَهْدِي للصَّدِيقِ وإنْ نَبَا

أَلَمَّ به تَشْعِيثَ حَالِي وأَلْتَقِي   بِأَخْلاَقِهِ خَيْرَ الرِّجالِ الْمُهَذَّبَا

[41] Ebu'l-Vefâ' el-ʻUrdî, *age*, s. 121.

[42] Fâris Ahmed el-ʻAllavî, *Ahmed el-ʻİnâyâtî Eşheru Şuʻarâi Dimeşk ve Üdebâihâ*, Dimeşk, tsz., s. 31.

[43] el-Burînî, *age*, I, 101-103.

وِيَمْنَحُنِي عِلْمًا وبِرّاً كأَنَّنِي   أَرَى ابْنَ قُرَيْبٍ[44] منهما والمُهَلَّبَا[45]

عَتَبْتُ بِإِدْلالِ اْلمُقِرِّ بِذَنْبِهِ   فَكُنْ بِجَوَابِ المانِحِ العَفْوَ مُعْتِبَا

فإِنْ تَنْتَقِمْ لم تُخْطِ أو تَعْفُ لم تَزَلْ   كَرِيمَ السجايا تَنْظُرُ العفْوَ أصْوَبَا

"Aşk dışında her türlü zulme boyun eğeni kınıyorum. Nice âşıklar vardır ki hakarete maruz kaldıkları halde ona rıza göstermişlerdir.

Beni incitse de sevgilime olan aşkım devam ediyor, dostuma olan sadakatimi de muhafaza ediyorum uzakta olsa da.

Dağınıklığımı onunla gideriyorum, âlicenap kimselerin en hayırlısının ahlâkıyla buluşmaktayım.

Bana ilmini ve yardımını esirgememekte, karşımda sanki İbn Kureyb ve el-Mühelleb'i görüyorum.

Suçunu itiraf edenin deliliyle sitem ettim sana, sitem edene bağışlanması koşuluyla cevap ver.

Öç alsan da affetsen de güzel ahlâklı biri olarak bağışlamanın daha doğru olduğunu görürsün."

Burada da el-'İnâyâtî'nin aynı zamanda arkadaşı olan el-Burînî'yi, salt ilmî kişiliği ve güzel ahlâkı nedeniyle herhangi bir çıkar beklentisi olmaksızın methettiğini söylemek mümkündür.

3.3. Mersiye:

Mersiye, şairlerin yakınlarını veya dost ve ahbaplarından birini kaybettiklerinde onlarla ilgili üzüntü ve duygularını ifade eden bir sanat dalıdır. Bu sanat dalında şairimiz iki kaside yazmıştır. Birincisi İsmâil b. Abdülğanî b. İsmâil b. Ahmed en-Nâblûsî'nin[46] vefatı nedeniyle kaleme aldığı mersiyesidir. Şair bu mersiyesinde onun faziletli bir kimse olduğunu, Şam'ın büyük bir şahsiyeti yitirdiğini ve onu hiçbir zaman unutmayacağını güzel ve akıcı bir üslûpla ifade etmektedir:[47]

[44] Abdülmelik b. Kureyb el-Asmaî (122/740–216/831): Hârûn Reşîd döneminde Bağdat'a gelen daha sonra Basra'da vefat eden edip, dilci, gramerci, muhaddis ve fakih. Bkz. İbnu'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, Thk: Abdülkâdir el-Arnaût - Muhammed el-Arnaût, 1. bs., Dâru İbn Kesîr, Dimeşk, 1993, III, 76; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, II, 320.

[45] Ebu'l-Kâsım el-Mühelleb b. Ahmed b. Ebî Safra el-Endelûsî (ö: 435/1044): el-Meriyye kadısı olup Endülüs'ün önde gelen âlim ve ediplerinden. Bkz. İbnu'l-'İmâd, *age*, V, 76; Ömer Rıza Kehhâle, *age*, I, 158, III, 927.

[46] İsmâil b. Abdülğanî b. İsmâil b. Ahmed en-Nâblûsî (1017/1609-1062/1652): Dimeşkli mutasavvıf ve şairlerden olan Abdülğanî en-Nâblûsî'nin babası olup Dimeşk'in önde gelen din âlimlerindendir. Bkz. Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire*, III, 130; el-Muhibbî, *Hulâsatü'l-Eser*, I, 408; el-Burînî, *age*., II, 61; İbn Şaşu, *age*., s. 63; İbnu'l-'İmâd, *age*, X, 630; Ömer Rıza Kehhâle, *age*., I, 369.

[47] Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire*, III, 134-135.

أَلَمْ ترَ عِقْدَ الفضْلِ كيف تَبَدّدا   وَعَطَّلَ منه إِذْ تَحَلَّى به الرَّدى
أَرى الدَّهرَ يَرْمِي نَفْسَه بِمَصائِبٍ   وَيَهْدِمُ ما من شامِخِ العِزِّ شَيَّدا
لقد أسْعَدَتْ عيناي عينيه بالبكا   وناوَحَتْ بالشَّجْوِ الْحَمَامُ الْمُغَرَّدا
لقد ثَكَلَتْكَ الشامُ واحِدَ عَصْرِهِ   عقمن الليالي مثله أن تولدا
ولم يختلفْ في فَضْلِه اثنان إنه   المبرز في جمع العلوم تفردا
أَرِبَ العلى إن غبت عنا برغمنا   فذكرك فينا لا يزال مجددا
ولا زال للأمطار قبرك مسجدا   تظل عليه ركعا فيه سجدا

"Ölümün kendisini onunla süslediği fazilet gerdanlığının nasıl yok olup gittiğini görmüyor musun?

Zamanın kendisini belâlara duçar kıldığını ve mağrur durumda olan her şeyi yıktığını görüyorum ben.

Gözlerim gözlerini gözyaşıyla sevindirdi. Şakıyan güvercin büyük bir tasayla dövünüp durdu.

Kaybetti seni Şam çağının yegânesi, onun gibisini doğurmakta aciz kaldı geceler.

O fazileti hakkında hiç kimsenin ihtilâfa düşmediği kimseydi, bütün ilimlerde yegâne biriydi.

Yüce şeylerdi hedefi, hatıran daima aramızda yaşayacak, bize rağmen bizden ayrılsan da.

Kabrin yağmur için hâlâ bir mescittir. Orada rükûa varıp secde ederler."

İkinci ise, astronomi alanında faaliyet gösteren Ebû Bekr es-Sihyûnî'nin[48] ölümü üzerine kaleme aldığı mersiyesidir. Bu mersiyesinde onun ilmî kişiliğini, alanında ne kadar yetkin bir kimse olduğunu, uğraştığı alan nedeniyle yıldızların bile onun yasını tuttuğunu belirterek hasretiyle yanıp tutuştuğunu dile getirmektedir:[49]

ما زِلْتُ في كمدٍ من حين مرَّ على   سَمْعِي بأنْ خُلِقَ الإنسانُ من كَبَدٍ
والناس في هذه الدنيا مآربُهُمْ   شتى وهم من سبيل الموت في جُدَد

[48] Ebû Bekr es-Sihyûnî (ö: 993/1585): Dimeşk'te yetişen astronomi alanında meşhur bir şahsiyet olup Sultan III. Murad döneminde İstanbul'da bir rasathane kurmak isteyen Takiyyüddîn b. Ma'rûf'un daveti üzerine İstanbul'a giderek ona birtakım tecrübelerini sunmuş daha sonra yeniden Dimeşk'e dönmüş ve orada vefat etmiştir. Bkz. el-Burînî, *age*., I, 276; Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire*, III, 94; İbnu'l-'İmâd, *age*, X;629.

[49] el-Burînî, *age*., I, 277-278; Necmüddîn el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-Sâire*, III, 95-96.

فعدَّ من آدم كم باد من عدد   لم تغنهم كثرةُ الأموال والعُدَد

لهفي عليك أبا بكرٍ إذا احتجب الـــ   ـــهلالُ للصوْمِ واحتاجوا إلى العدد

لهفي عليك لتقويم برعتَ به   فاحتاج بعدك للتقويم من أَوَدِ

تبكيك بالنوء أحداق النجوم فللـــ   ـــمريخ عين قد احمرتْ من الرمد

لو كان للشمس حكم في تصرفها   غاب وبعدك لم تطلع على أحد

"İnsanın (yüz yüze geleceği nice) sıkıntılar (zorluklar) içinde yaratıldığı sözü (ayeti) kulağıma çalındığı andan itibaren acı içindeyim.

Farklıdır insanların bu dünyada gayeleri, tıpkı onları ölüme götüren yolların farklılığı gibi.

Âdem'den itibaren say, nice kimseler vardır ki malları ve zenginlikleri kendilerine bir yarar sağlamayıp yok olup gittiler.

Hasretim sana Ebû Bekir, şayet Ramazan hilâli gizlenirse insanlar sayıma ihtiyaç duyarlar.

Hasretim sana Ebû Bekir, senden sonrakiler ortaya çıkardığın takvime gereksinim duyacaklar.

Yıldızların gözleri kaybolurcasına sana ağlıyorlar, Mars'ın gözü de iltihaptan kızardı.

Şayet güneş bağımsız hareket edebilseydi, senden sonra yok olur ve bir daha da kimsenin üzerine doğmazdı."

el-ʿİnâyâtî'nin, mersiyelerine, kaybettiği kimsenin kendisinde bıraktığı acıyla başladığını, daha sonra vefat eden kişinin methine geçtiğini nihayetinde de ona dua ve niyazda bulunarak Allah'ın mezarını rahmetiyle sulaması dileğiyle bitirerek klâsik çizginin dışına çıkmadığını söylemek mümkündür.

Yine el-ʿİnâyâtî'nin mersiyelerinde dikkati çeken diğer bir durum da, bu dünyanın hiç kimseye kalmayacağı, mal ve mülkün bu dünyada kalacağı, nice zengin ve varlıklı insanın her şeyini bu dünyada bırakıp öbür âleme göçtüğünü belirterek ölüm ve dünyayla ilgili birtakım konulara yer vermiş olmasıdır.

3.4. Gurbet ve Vatan Özlemi (el-Hanînü ile'l-Vatan):

Yukarıda el-ʿİnâyâtî'nin çocukluğu hakkında bilgi elde edilemediği, Mekke'de doğması itibariyle hayatının ilk evrelerini Hicaz'da geçirdiği, sonraları oradan ayrılarak Dimeşk'e yerleştiği belirtilmişti. Vatan özlemiyle ilgili bir kasidesi bulunan el-ʿİnâyâtî, bu kasidesinde Hicaz'a duyduğu özlemi ayrılık acısını tasvir ederek şöyle ifade eder: [50]

[50] Necmüddîn el-Gazzî, *Lutfü's-Semer*, I, 282.

ربٍّ خلِّصْ من الفراقِ وثاقي	وأغثني يا سيدي بالتلاقي
ما تغنى ركب المنى في حجاز	من مَشُوقٍ إلا نوى للعراق
ليت يوم الفراق يهوى فيلقى	في الهوى ما لقيت يوم الفراق

"Ya Rabbi! Ayrılık zincirinden kurtar beni ve benim kavuşmama yardım et ey efendim!

Irak'a giden bir âşıktan başka Hicaz'daki Mina yolcuları orayı hatırlayıp zikretmediler, övgüde bulunmadılar.

Keşke ayrılık günü de âşık olup sevgiyi tatsaydı da, ayrılık günü çektiğim acıyı anlasaydı."

Sıla özlemini konu alan bu kaside, el-'İnâyâtî'nin vatanına ne kadar özlem duyduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Sonuç:

el-'İnâyâtî, başta gazel olmak üzere medih, mersiye gibi alanlarda şiirler yazmıştır. Bu kasidelerinde sade ve akıcı bir üslûp kullanmış yapaylıktan uzak durmuş ve doğallığı tercih etmiştir. Yaşadığı asırda bedîî sanatlar mübalâğalı bir biçimde kullanılmasına rağmen onun şiirlerinde ancak gerekli görüldüğü yerlerde kullanıldığı görülmektedir.

XVI. yüzyılın son üç çeyreği ile XVII. yüzyılın ilk çeyreğinde yaşayan ve Dimeşk'in önde gelen Arap şairlerinden birisi olarak kabul edilen Ahmed el-'İnâyâtî'yi, şiirlerinde yenilik sunmayan, ancak geleneksel Arap kasidesinin yapısını iyi bir şekilde muhafaza edebilen, şekilden ziyade anlama önem veren Osmanlı dönemi Arap şiirinin Dimeşk'teki önde gelen temsilcilerinden biri olarak değerlendirmek yerinde olacaktır.

OSMANLI DÖNEMİ ARAP ŞAİRLERİNDEN AHMED EL-'İNÂYÂTÎ

AHMED EL-'INÂYÂTÎ: AN ARAB POET FROM THE OTTOMAN PERIOD

Mehmet Mesut ERGİN

In this study, it has been dealt with one of the Arab poets in the sixteenth century of the Ottoman period Ahmed el-'İnâyâtî, his life, works and explaining the poetic endeavors that the poet favoured such as love poetry, praise, elegy and poems home longing (nostalgia), as well as giving an analytical criticism of his poems from an artistic perspective.

Key Words: Arabic literature - Ahmad al-'İnâyâtî - Biography- Poem- The Ottoman period

من شعراء العرب في العهد العثماني: أحمد العناياتي

هذا البحث يتناول حياة الشاعر الدمشقي أحمد العناياتي الذي عاش في العهد العثماني في القرن السابع عشر الميلادي. والآثار التي خلفها لنا، مع دراسة الفنون الشعرية المختلفة التي تحدث عنها الشاعر من غزل ومديح ورثاء وحنين إلى الوطن، وذلك من نظرة نقدية لها.

الكلمات المفتاح: الأدب العربي، العربي، أحمد العناياتي، تراجم، الشعر، العهد العثماني.

ARAP ŞİİRİNDE FAHR TEMASI

Halim ÖZNURHAN
Dr., Erciyes Ü. İlahiyat Fakültesi

Sözlükte "övünmek, hasletlerinden ve geçmişteki başarılarından övgüyle bahsetmek"[1] anlamına gelen fahr kelimesi, edebiyat terimi olarak şâirlerin kendilerinden, kabile, soy sop, hasep nesep, inanç, din, mezhep ve meşreplerinden, edebî ve siyasî güçleriyle şiirdeki ustalık, yetenek ve faziletlerinden, hatta kılıç, zırh, at ve özellikle deve gibi şahsî mal ve eşyalarından veya uzun ömürleriyle hayat tecrübelerinden övünerek söz ettikleri şiir türünü ifade eder.[2] Genellikle kasidenin bir bölümü olarak medîhten sonra gelen fahr, bazen şiirin diğer bölümleri arasında beyitler halinde yer alır, bazen de müstakil olarak nazmedilir.[3] Divan şiirimizde de Arap kaside biçiminin etkisiyle fahriye teması genellikle methiyeden sonra yer almıştır.[4] Arap şiir eleştirmenlerinden bazıları fahri müstakil bir şiir teması olarak görmüşlerdir. Örneğin, İbn Sellâm el-Cumahî (ö. 231/846) şiir temalarından bahsederken fahri dört asıl tema içinde sayar,[5] Ebû Hilâl el-'Askerî (ö. 395/1004) ise medîh, hiciv, tasvir, nesîb, mersiye ile birlikte fahri temel şiir temaları içinde görmekte,[6] İbn Raşîk el-Kayravânî (ö. 457/1066) de belirlediği dokuz tema içinde fahri saymaktadır.[7] Fahri bağımsız bir tema olarak görmeyen Arap eleştirmenleri ise, bu temayı medîhin bir parçası olarak görmüşlerdir.

Fahr, insan tabiatında övünmeye ve övülmeye bir tutku bulunduğundan dolayı edebî temalar içinde insan fıtratını en iyi göstereni ve insanın içinin dışa yansıması olarak görülür. Şâir bu temayı işlerken övgüye değer niteliklerini sayıp, kötülüklerini güzel gösterir. Edebiyatın olduğu her yerde fahr da olmuştur. Araplar, özellikle de eski Araplar, övünmeye aşırı derecede düşkün olduklarından dolayı, eski Arap şiirinde bu temanın sıkça işlendiği görülmektedir.[8] Bunun yanın-

[1] İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Dâru Sâdir) Beyrut, 1968, V, 48.

[2] Bkz: İbn Raşîk el-Kayravânî, *el-Umde fî mehâsini'ş-şiîr ve âdâbih*, (nşr: Muhammed Karkazân, Matbaatü'l-kâtibi'l-Arabî) Şam, 1994, II, 798; İsmail Durmuş, "Fahr", *DİA*, İstanbul, 1995, XII, 79.

[3] Durmuş, *aynı yer.*

[4] Tûbâ Işınsu İsen, *Divan Şiirinde Fahriye*, Bilkent Üniversitesi Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2002 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), s. 5.

[5] İbn Sellâm el-Cumahî, *Tabakâtü Fuhûli'ş-şu'arâ'*, (nşr: M. Muhammed Şâkir, Dâru'l-Medenî) Cidde, ts, II, 279; Ebu'l-Ferec el-İsfahânî, *Kitâbü'l-Ağânî*, Dâru's-sekâfe, Beyrut, 1957, VIII, 6.

[6] Ebû Hilâl el-'Askerî, *Kitâbü's-sinâ'ateyn el-kitâbe ve'ş-şi'r,* (nşr: 'Alî M. el-Becâvî ve M. Ebu'l-Fadl İbrâhîm) Kahire, 1966, s. 127.

[7] İbn Raşîk, *a.g.e.*, I, 246.

[8] Hannâ el-Fâhûrî, *el-Fahr ve'l-hamâse*, (Dâru'l-Me'ârif) Kahire, 1992, s. 5.

da eski Araplarda kabileler arası çekişmelerde, diğer kabilelere sözle de üstünlük kurulabilmesi için onların kusurlarının dile getirilmesi yanında kabilenin hasletlerinin sayılıp dökülmesi gerekiyordu. Câhiliye döneminde çeşitli mevsimlerde düzenlenen, insanların diğer kabile mensuplarıyla karşılaşıp, birbirlerine karşı övündükleri (mufâhare) ve hasımlarını yerdikleri panayırlar fahr şiirlerinin gelişmesinde etkili olmuştur.[9] Bu tür şiirler İslâmî fetihler döneminden sonra da devam etmiştir. Basra'daki Mirbed, Kûfe'deki Kunâse panayırlarında, kültürümüzdeki aşık atışmalarına benzer şekilde, şâir, kabilesinin övgüye değer niteliklerini ve asaletini ortaya koymak için bir kaside söylüyor, doğal olarak da bu arada rakip kabileye sataşıyordu. Bunun üzerine rakip kabilenin şâiri de aynı vezin ve revîde bir kaside ile ona karşılık veriyor, bu arada insanlar ve şâirlerin taraftarları da etraflarında toplanıp eğleniyorlar, şiirlere beğenilerini ifade ediyorlardı. Bu tür atışmalar, nakîza/nekâiz (atışma/atışmalar) adı verilen şiir türünün doğmasına yol açmıştır.[10]

Burada aslında bireyin değerinin, grubun yani kabilenin değeriyle eş anlamlı olduğu, kabilenin değerinin de onu oluşturan bireylerin değerleriyle oluştuğu görülmektedir. Tıpkı ordunun zaferinin, onu oluşturan askerlerin mücadeleleri sonucu ortaya çıkması gibi, kabilenin şan ve şeref kazanması da o kabileyi oluşturan kişilerin faziletli ve şerefli davranışlarının sonucudur. Ayrıca, ordunun zaferinde olduğu gibi, örneğin kabilenin cömertlik niteliğini kazanması tek bir cömert davranışla değil, kabile mensuplarının asırlar boyunca cömertlik göstermesiyle gerçekleşmektedir. Bir kişi cömert niteliğini tek davranışla kazanamadığı gibi, az bir şeyle de kazanamaz.[11]

İbn Raşîk, insanın kendisini övmesinin tiksindirici olduğunu belirtirken, şâirleri bu yargısından hariç tutar, şâirin kendisini övmesinin câiz olduğunu ve bunun ayıp sayılmayacağını söyler.[12] Onun bu ifadesini yorumlayan Ahmed Bedevî, diğer söz sanatlarında değil de sadece şiirde fahrin câiz sayılmasının sebebinin, bu konuda Câhiliye şâirlerinin yoluna uyulmuş olmasından kaynaklanmış olabileceğini söylemektedir.[13]

İbn Raşîk el-Kayravânî, mahiyet itibarıyla aynı olduklarını belirterek medîhte güzel sayılan şeylerin fahr temasında da güzel, çirkin sayılanların da bunda da çirkin sayıldığını söyler.[14] Hâzim el-Kartacennî de, fahr temasının medîh gibi olduğunu söyler ve aralarındaki farkın, fahrda övgünün burada söz sahibinin kendisine veya kabîlesine yapılması olduğunu belirtir. Bir de, medîhte övülen kişi güzellik ve iyilikle nitelenebilir; ama fahr temasında kişi kendini bunlarla niteleye-

[9] Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târihu âdâbi'l-'Arab*, (Mektebetü'l-Îmân) Kahire, 1997, II, 93.

[10] Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî – el-'Asru'l-İslâmî-,* (Dâru'l-Me'ârif) Kahire, 2002, s. 241, 242.

[11] er-Râfi'î, *a.g.e.*, II, 92.

[12] İbn Raşîk, *a.g.e.*, I, 84.

[13] Ahmed Ahmed Bedevî, *Ususu'n-nakdi'l-edebî inde'l-Arab*, (Dâru'n-nehdati Misr) Kahire, 1979, s. 219.

[14] İbn Raşîk, *a.g.e.,* II, 788, 799.

meyeceğini ifade eder.[15] Dolayısıyla Arapların erdem saydığı şeylerin dışındaki niteliklerle övgü (medîh) ya da övünme (fahr) hoş karşılanmamaktadır.

Her milletin ahlâk ve âdetleri kendi ihtiyaçları ve yaşam biçimlerine göre oluşur. Bu nedenle Arapların da övündükleri güzel ahlâk, erdem ve âdetleri, kendi çevreleri ve yaşam biçimlerinin ürünüdür.[16] Araplar, çölü çok, suyu kıt, arazisi çorak, sıcağın hâkim olduğu bir bölgede hayat süren, çoğunluğu çadırda yaşayan, deve ve koyun güden bedevîlerdi. Böyle bir çevre içerisinde kabile dayanışması, kuvvet ve cesaret onlar için vazgeçilmezdi. Bu ortamda hayatlarını sürdürebilmek için cesaret önemliydi ve kendi varlıklarının garantisi demek olan kabile düzeni onların sosyal sistemleri olmuş ve kabilelerine aşırı derecede bağlanmışlardı. Çöl hayatında gökyüzü de yeryüzü de bereketli olmadığı için insanlar sürekli bir şeylerin mahrumiyetini çekerler. Bu nedenle cömertlik büyük bir değer kazanır ve erdemli davranışların zirvesinde yer alır. Hatta insanların bir kısmının geçim kaynağı, diğerlerinin cömertliği olur. Cömertlik böyle bir değer olunca, şâirler bunu dile getirmeye; ihsanda bulunmakla, düşünmeden vermekle övünmeye başladılar. Kendilerinden ihsan isteyeni tanısalar da tanımasalar da hemen ihsanda bulunuyor, misafirlerini hoşnut etmeye çalışıyor, misafirlerini ailelerinden, çoluk çocuklarından üstün tutuyorlar ve kendilerinden bir şey isteyen olursa ihsanda bulunma fırsatı doğduğu için buna seviniyorlardı. Yolcuların kendilerine konuk olmasını sağlamak için konakladıkları yerlerin yakınındaki tepelere geceleri ateş yakıyorlar, seslerini duyup konukların gelmesi için köpeklerini geceleri havlamaları için eğitiyorlardı. Çöl hayatı doğal bir hayattır. Bu nedenle Araplar hilm, gurur ve şeref tavırlarına meyletmişler, küçük düşürücü, utanç verici şeylere karşı çıkmaya, tevazularını, hayâlarını, güç yetirebildikleri halde affettiklerini, buna karşın aşağılandıklarında öfkelendiklerini, intikam almak istediklerinde sertleştiklerini dile getirmeye başlamışlardır. Buradaki hayat hareket halinde, göçle dolu bir hayattır. Bedevîleri bağlayacak bir kanun, kanunu uygulayacak bir otorite yoktur. Bu nedenle şeref sözü, hayatın kanunudur. Sözüne sadık kalmak toplumun geleneğidir. Vefâ, eski Araplarda en kutsal davranışlardandır. İhanet, ahde vefâ göstermemek ise en nefret edilen davranışların başında gelir. Çöl hayatında, güçlülerin zayıfları himaye etmeleri, muhtaçlara yardım etmeleri övgüye değer davranışlardandır. Bu nedenle şâirler komşuyu, akrabayı, kadınları, çocukları korumayı; sıkıntıda olana, haksızlığa uğrayana yardım etmeyi övmüşler ve bunları yapmakla övünmüşlerdir.[17]

Daha sonraları, pratikte var olan bu durum, Arap şiir eleştirmenleri tarafından sistematik hale getirilip eserlerde yer almıştır. İlk kez İbn Tabâtabâ el-ʻAlevî (ö. 322/934) tarafından yazılı olarak ifade edilen, Arapların şiir ve medîhlerinde esas kabul ettikleri erdemler,[18] daha sonra Kudâme b. Caʻfer'de (ö. 337/948)

[15] Hâzim el-Kartâcennî, *Minhâcü'l-büleğâ ve sirâcü'l-üdebâ,* (nşr: M. Habîb İbnü'l-Hûca, Dâru'l-ğarbi'l-Arabî) Beyrut, 1996, s. 352.

[16] İbn Tabâtabâ, *ʻİyâru'ş-şiʻr*, (nşr: ʻAbbâs ʻAbdü's-Sâtir, Dâru'l-Kütübi'l-ʻİlmiyye) Beyrut, 1982, s. 16.

[17] el-Fâhûrî, *el-Fahr*, s. 9 – 11.

[18] Bkz: İbn Tabâtabâ, *a.g.e.* s. 18,19.

dört temel erdem şeklinde karşımıza çıkmaktadır: Akıl, şecaat, adalet ve iffet. Bu dört erdem, Platon'un (M. Ö. 427/347) *Devlet* adlı eserinde belirttiği erdemlerdir.[19] Bu temel erdemlerden kaynaklanan bilgi, hayâ, cahillere karşı olgun davranış, himaye isteyeni himaye etme, kendini savunma, öç alma, heybetli oluş, düşmana zarar verme, dengini öldürme, herkesin gitmeye korktuğu yerlere gidebilme, haksızlığa karşı durma, ikramda bulunma, isteyene istediği şeyi verme, misafir ağırlama, oburluktan uzak olma, beline hâkim olma, felâketlere sabretmek, sözünü tutmak, istemekten uzak durmak, az bir maişetle geçinmek, cömertçe harcama, yardım sözünü tutma, mahremini kıskanma, yiyecek yardımı yapmak, özgecilik gibi nitelikler övgüye değer ahlâkî niteliklerdir. İnsanları bu erdemlerle öven kimse isabet etmiş, bunların dışında bir şeyle öven ise hata etmiştir. Çünkü, insanların erdemleri, insan oluşları açısındandır; diğer canlılarla ortak olan yönlerden değildir.[20] Dolayısıyla medîh yanında fahr şiirinde de bu ilkelere göre hareket edilmeli; hiciv teması işlenirken de bunların zıddı olan davranışlarla hicvedilmelidir. Bunun yanında kimi eleştirmenler diğer türlerde olduğu gibi fahr şiirlerinin de gerçeği yansıtmasını şart koşmuşlardır.[21]

Arap edebiyatında en iyi şiir veya en iyi şâirin kim olduğu konusunda tartışmalar olduğu gibi, en iyi fahr şiiri veya en iyi fahr beytinin hangisi olduğu konusunda da farklı görüşler ortaya sürülmüştür. Genellikle Câhiliye dönemi şâirlerinden es-Semev'el b. 'Âdiyâ'ya (ö. 560) ait olan aşağıdaki beyitlerle başlayan kaside medîh ve fahr temalarının bütün çeşitlerini içerdiğinden en iyi fahr şiiri olarak görülmüştür:[22]

إذا المَرْءُ لَمْ يَدْنَسْ مِن اللؤْمِ عِرْضُهُ فكلُّ رِداءٍ يَرْتديهِ جَميلُ
وإنْ هو لم يحملْ على النفس ضَيْمَها فليس إلى حُسن الثناء سبيلُ
تُعَيِّرُنا أنّا قليلٌ عَديدُنا فقلتُ لها إنّ الكرامَ قليلُ

"Kişinin onuru alçaklık ve bayağılıkla kirlenmedikçe, giydiği bütün giysiler güzeldir. Şayet nefsin kötü isteklerine sabretmezse ona güzel övgü için hiç bir yol kalmaz. Bizi sayımız az diye ayıplıyor, ona dedim ki, değerli şeylerin sayısı az olur."

İbn Raşîk fahr konusunda kimi eleştirmenlerin en iyi fahr beyti saydığı bazı beyitleri sunar.[23] Verdiği bilgilere göre Sa'leb (ö. 291/904) en güzel fahr beytinin İmruu'l-Kays'a (ö. 539) ait aşağıdaki beyit olduğunu söylemiştir:

ما يُنْكِرُ الناسُ منّا حينَ نَملِكُهم كانوا عبيداً وكُنّا أرباباً

[19] Platon, *Devlet*, (çev: Sebahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcöz, Remzi Kitabevi, 8. basım) İstanbul, 1995, s. 117-123. Ayrıca bkz: Aristoteles, *Poetika*, (çev: İsmail Tunalı, Remzi Kitabevi, 8. basım) İstanbul, 1999, s. 13 – 17; Seger Andrianus Bonebakker, *The Kitâb Naqd al-Şi'r of Qudâma b. Ga'far al-Kâtib al-Bagdâdî*, Leiden, 1956, s. 40.

[20] Kudâme b. Ca'fer, *Nakdü'ş-şi'r*, (nşr: M. 'Abdü'l-Mün'im Hafâcî, Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye) Beyrut, ts., s. 96.

[21] İbn Tabâtabâ, *a.g.e.,* 19, 30.

[22] İbn Raşîk, *a.g.e.,* II, 802.

[23] İbn Raşîk, *a.g.e.,* II, 799 – 801.

"Biz onlara sahipken, onlar köle, bizler efendiyken insanlar bizim neyimizi yadsıyacaklar?"

el-Hâtimî (ö. 388/998) ise el-Ferazdak'ın (ö. 112/730) aşağıdaki beytini en iyi fahr beyti olarak görmektedir:

تَرَى الناسَ ما سِرْنا يسيرون خَلْفَنا وإنْ نحنُ أوْمَأنا إلى الناس وَقَّفوا

"Biz yürüdüğümüzde insanların arkamızdan yürüdüğünü görürsün, şayet insanlara durmalarını işaret edersek (bineklerini) durdururlar."

el-Hâtimî, Cerîr'in (ö. 114/732) kabilesiyle övündüğü aşağıdaki beyti de en güzel fahr beyitlerinden biri olarak kabul etmiştir:

إذا غضبت عليك بنو تميمٍ حَسِبْتَ الناسَ كلَّهم غِضابا

"Temîm oğulları sana öfkelendiği zaman, tüm insanların sana öfkelendiğini sanırsın"

Kimileri de Ka'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) aşağıdaki beytini bu konudaki en iyi beyit saymıştır:

و ببِئْرِ بَدْرٍ إذْ يَرُدُّ وجوهَهم جِبرِيلُ تحتَ لِوائنا ومحمّدُ

"Bedr kuyusunda (Allah) yüzlerini geri çevirdiğinde, Cebrâil de sancağımız altındaydı, Muhammed (s.a.s.) de!"

Bekr b. en-Nettâh el-Hanefî'nin (ö. 192/808) aşağıdaki beyitleri de en iyi fahr şiirlerinden sayılmıştır:

وَمَنْ يفتَقرْ منّا يَعِشْ بحُسامه ومَنْ يفتقرْ مِن سائرِ الناس يَسألِ
ونحنُ وُصِفْنا دونَ كلِّ قَبيلة ببَأس شديدٍ في الكِتاب المَنزَّلِ
وإنّا لَنَلْهو بالحروبِ كما لَهَتْ فَتَاةٌ بعِقْدٍ وسِخاب قَرَنْفُلِ

"İhtiyaç içinde olanımız kılıcıyla yaşar, diğer insanlardan ihtiyaç içinde olanlarsa dilenir; hiçbir kabile değil de yalnız biz Allah'ın indirdiği Kitap'ta zorlu savaşçı olarak nitelendirildik. Genç kızın gerdanlıktan ve karanfil dizisinden hoşlandığı gibi biz de savaşlardan hoşlanırız."

Burada kastedilen *"Bedevîlerden geride bırakılanlara de ki: Siz yakında zorlu savaşçı olan bir kavme karşı savaşmaya çağrılacaksınız..."* ayetidir.[24] Burada cesaretle övünme vardır. Kabilesinin sayısının çokluğuyla övünmeye örnek olarak ise Evs b. Mağrâ'ya ait şu beyti örnek olarak verir:

ما تطلعُ الشمسُ إلا عند أوَّلنا ولا تَغَيَّبَ إلا عند أُخْرانا

"Güneş bizim ilkimizin yanında doğar, sonuncumuzun yanında batar."

En iyi fahr örneği olarak gösterilen bu beyitlerden de anlaşıldığı üzere, bu tür şiirlerde mübalâğaya izin verilmiştir.[25]

Konuya tarihî gelişim açısından bakacak olursak, kişinin kendisi, ataları ve kabilesiyle övünmesi anlamındaki fahr, ilk dönem Arap edebiyatında sık görülür.

[24] Fetih 48/16.

[25] Durmuş, *aynı yer.*

Arap tabiatının, özellikle de bedevî Arapların övünmeye aşırı derecede meyilli oluşları nedeniyle bu tür fahrin bulunmadığı bir divan yoktur.

İlk dönem Arapları arasında, su'lûk/sa'âlîk diye bilinen çapulcu şâirler çöl yaşantısının tam bir özeti olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Teebbeta Şerran (ö. 540), eş-Şenferâ (ö. 510), 'Urve b. el-Verd (ö. 593) gibi çapulcu şâirler yaşadıkları zorlu hayata rağmen şiirlerinde zayıfa ve mazluma yardım etme, açı doyurma, kimseye boyun eğmeme, azla yetinme, komşusunu koruma, cömertlik gibi erdemli davranışlarla övünmüşlerdir. 'Urve b. el-Verd bir beytinde hasmını cimrilikle yererken kendisi yiyeceğini konuğuyla paylaşmakla övünmektedir:

إنّي امْرُءٌ عافي إنائي شِرْكَةٌ وأنتَ امْرُءٌ عافي إنائك واحدُ

"Ben kabını çok sayıda kişinin silip süpürdüğü bir kimseyim, sen ise kabını tek kişinin silip süpürdüğü birisin. "[26]

Câhiliye döneminin en önemli fahr şâirlerinden biri Hâtim et-Tâî'dir (ö. 577). Tayy kabilesinin lideri olan bu şâirin cömertliği darbımesel olmuştur. Geceleri yolcuların kendisine konuk olarak gelmesini sağlamak için ateş yakar, en değerli şeylerini konuklarına sunardı. Paraya pula önem vermeyen, hayatı cömertlikten ibaret sayan, malın mülkün insanın övülmesine araç olması gerektiğine ve bunun için de dağıtılmasının icap ettiğine inanırdı. Bir beytinde bu özelliğiyle övünerek şöyle demektedir:

إذا كانَ بعضُ المالِ ربّاً لأهله فإنّي بحمد الله، ما لي مُعَبَّدُ

"Kimi mallar sahibine Rab olsa da, Allah'a hamdolsun, benim için tapılacak bir şey değildir."[27]

Arapların savaşçı şâirlerinden 'Antera b. Şeddâd (ö. 615), düşmana karşı oldukça sert, mazluma karşı ise oldukça yumuşak ve merhametli, savaşta en önde giderken ganimet paylaşımında geride duran, kimseye boyun eğmeyen, aşağılanmaya ve küçük düşürülmeye asla tahammül etmeyen, hainlik etmeyen, kimsenin malına ve namusuna göz dikmeyen birisi olmakla övünür. Bir kasidesinde kahramanlığıyla şöyle övünmektedir:

إذا ذُكِر الفَخَارُ بأرضِ قومٍ فضرْبُ السيفِ في الهَيْجاءِ فَخْرِي
إذا لَعِبَ الغَرامُ بكلِّ حُرٍّ حَمِدْتُ تجلّدي وشَكَرْتُ صبري
وقوماً آخَرين سعَوْا و عادوا حَيَارَى ما رَأَوْا أثراً لأثري

"Bir kavmin yurdunda övünç duyulacak şeyler zikredilirken, savaşta kılıç sallamak benim övüncümdür. Hür ve asil kişilerin hepsi aşk oynaşına dalmışken, ben tahammülüme hamdettim ve sabrıma şükrettim. Başka bir topluluk (benim seviyeme ulaşmaya) çalıştı, ama izime bile rastlayamadan şaşkın vaziyette geri döndü."[28]

[26] 'Urve b. el-Verd, *Dîvân*, (nşr: Râcî el-Esmer, Dâru'l-Küttâbi'l-'Arabî) Beyrut, 1994, s. 14. Beyitte geçen امْرُءٌ kelimeleri *Dîvân*'ın neşrinde اُمْرُءٌ şeklinde harekelenmiştir.

[27] el-Fâhûrî, *a.g.e.*, 16.

[28] 'Antera b. Şeddâd, *Dîvân*, (nşr: Kerem el-Büstânî, Dâru Sâdir) Beyrut, ts., s. 145.

İslâmî döneme yetişmiş olan Hz. Peygamber'in (s.a.s) şâiri Hassân b. Sâbit (ö. 54/673) de Müslüman olmadan önceki şiirlerinde, Câhiliye'nin sert üslûbuyla mensubu olduğu Evs kabilesinin cesareti, izzeti ile övünür ve düşmanlarına tepeden bakar, alay eder ve aşağılar.[29] Kendisinin de kahramanlığı ve şiir yeteneği ile övünür:

لساني وسيفي صارِمانِ كلاهما ويَبْلُغُ ما لا يبلُغُ السيفُ مِذْوَدِي

"Dilim de kılıcım da keskindir; (onurumu koruma vasıtası olan) dilim, kılıcın ulaşamadığı yere ulaşır."[30]

Aynı şâir, İslâm'dan sonra birçokları gibi eski tür övünmeleri terk edip yeni din ile ve bu dinin getirdiği değerlerle övünmeye başlamıştır. Aşağıdaki beyitlerde kavminin İslâm'ın yardımcısı ve destekçisi olmasıyla, İslâm dinine ilk girenlerden olmasıyla övünmektedir:

اللهُ أكرمَنا بنصْر نبيِّه وبِنا أقامَ دعائمَ الإسلام

بنا أعزّ نبيّه ووليّه وأعزّنا بالنصر والإقْدامِ

"Allah, Nebîsine yardım ettirmekle bize lütufta bulundu ve bizlerle İslâm'ın temellerini attı. Bizim vasıtamızla Nebîsi ve velîsini üstün kıldı, zafer kazanmak ve kahramanlıkla da bizleri üstün kıldı.[31]"

İslâm dininin gelişinden sonra fahr temasında göze çarpacak şekilde değişmeler oldu. Yeni din Arapların geleneklerinde, düşüncelerinde, hayata bakışlarında birçok şeyi değiştirdi. Çevrelerinde sürekli olarak Kur'ân ayetlerini işiten, vâizleri dinleyen, yeni dinin ilkelerinin konuşulduğu ortamlarda bulunan şâirlerin bunlardan etkilenmemeleri imkânsızdı. Bu nedenle tam olarak olmasa da eski tür fahr konuları değişmeye, Müslüman olmak, takvâ sahibi olmak gibi yeni değerlerle övünmeler başladı. İslâmî fetihlerin başlamasıyla fahr teması, zaten yakın olduğu hamâse temasıyla iç içe geçti. Örneğin kabile ile övünmeler devam etse de azaldı. Hatta kabilesini övmek isteyen şâir, Hz. Peygamber'le (s.a.s.) yakınlığı ile ya da kabilesinin İslâm dinini ilk kabul edenlerden olduğuyla övünmeye başladı.[32] Örneğin Emevî döneminin meşhur şâirlerinden el-Ferazdak, Hz. Peygamber'e (s.a.s.) yakınlığı ile övünür:

منّا نبيُّ الله يتلو كتابه به دُوِّخَتْ أوثانُها ويهودُها

"Sayesinde putlar da Yahudiler de mağlup edilen, (Allah'ın) Kitabını okuyan Nebîsi de bizdendir.[33]"

İslâm dininde siyasî ve dinî grupların iyice belirginleşmeye başladığı Emevîler döneminden itibaren, bu fırkalara mensup şâirlerin gruplarını öven ve mensup oldukları cemaatlerle övünen şiirleri görülmeye başlamıştır. Bu grupların

[29] el-Fâhûrî, *el-Câmi'u fî târîhi'l-edebi'l-'Arabî*, (Dâru'l-Cîl) Beyrut, 1986, I, 413.

[30] Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, (Dâru Sâdir) Beyrut, 1966, s. 72.

[31] Hassân b. Sâbit, *Dîvân*, s. 233.

[32] Dayf, *a.g.e.*, s. 177.

[33] el-Ferazdak, *Dîvan*, (nşr: Kerem el-Büstânî, Dâru Sâdir) Beyrut, 1966, I, 159.

şâirleri kendi hiziplerinden olan savaşçılarla, fırkalarının inançlarıyla övünmüşlerdir.[34] Bu gruplardan Hâricîlerin şiirleri katı bir din anlayışı yanında bu grup mensuplarının cesaretlerini de yansıtmaktadır. Hâricîler, *"Hüküm yalnızca Allah'ındır"* ayetini ilke edinerek mücadeleye girişmişlerdir. Şiirleri kahramanlıkla övünme ile doludur. Hâricîler, Câhiliye döneminden kalma alışkanlıkla kabileleriyle övünenlere karşı çıkmaktadırlar. Bunlardan Nehâr b. Tevsi'a el-Yeşkurî (ö. 83/702) bir beytinde şöyle demektedir:

أبي الإسلامُ لا أبَ لي سِواه إذا افْتخروا بقيسٍ أو تميمِ

"Onlar Kays veya Temîm oymaklarının atalarıyla övündüklerinde, benim atam İslâm'dır, yoktur ondan başka atam.[35]*"*

Şîa'nın şiirlerinde ise kahramanlık teması Harîcîlerinki kadar çok yer almaz. Bunlar, hilâfetin kendi hakları olduğunu söylemektedirler. Şiirleri genellikle öfke ve hüzünle doludur. el-Kumeyt b. Zeyd el-Esedî (ö. 126/744), Şîa'nın önde gelen şâirlerindendir. Zübeyrîler ise Emevîlerin hilâfeti Kureyş içinde yalnızca kendilerine hasretmelerine karşı çıkıyorlardı. Bu grubun önde gelen şâirlerinden İbn Kays er-Rukayyât'ın (ö. 85/704) şiirleri Zübeyrîlerin savaşları ve cesaretleriyle övünme ile doludur. Emevîlerin de kendilerini destekleyen şâirleri vardı. Bunlardan Ka'b el-Eşkarî (ö. 80/700) Hâricîlere karşı kendi inancının doğruluğu ile övünmektedir:[36]

إنّا اعتصمْنا بحَبْل الله إذ جحدوا بالمُحْكمات و لم نكفر كما كفروا
جاروا عن القصد والإسلام واتّبعوا دينا يخالف ما جاءَتْ به النُّذُرُ

"Onlar muhkem ayetleri inkâr ettikleri zaman biz Allah'ın ipine (Kur'ân'a) sarıldık ve onlar gibi inkârcı olmadık; onlar doğrudan ve İslâm'dan saptılar ve uyarıcıların (peygamberlerin) getirdiğine aykırı bir dine bağlandılar."

Emevîler döneminin meşhur şâirleri el-Ahtal (ö. 90/708), el-Ferazdak ve Cerîr, aslında bu tür grupların şâirleri olmayıp Câhiliye döneminde görülen kabile asabiyetini sürdüren şâirlerdi. Bunlar Emevîlere yakınlaşmak suretiyle kabilelerine siyasî destek almak için bu tür şiirler söylemişlerdir. el-Ahtal, mensubu olduğu Tağlib'e Emevîlerin desteğini sağlamak amacıyla kabilesiyle övündüğü şiirler söylemiştir.[37] el-Ferazdak ise, genellikle hiciv kasidelerinde fahra yer vermektedir. Ekseriyetle kendisini ve kabilesini över. Ona göre kabilesi, Arapların onur, cömertlik, hayır, akıl ve sebat açısından en üstünüdür. Kendisini de cömertlikte denize, cesarette arslana, yücelikte dolunaya benzetir ve büyük şâirlerin mirasçısı olduğunu söyler:[38]

وَهَبَ القصائدَ لِيَ النَّوابِغُ إذْ مَضَوْا وأبو يزيدَ وذو القُروحِ وجَرْوَلُ

[34] Mîşâl el-'Âsî ve Emîl Bedî' Ya'kûb, *Mu'cemü'l-mufassal fi'l-lüğa ve'l-edeb*, (Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn) Beyrut, 1987, I, 919.

[35] 'Abdu'r-Rezzâk Huseyn, *Şi'ru'l-Havâric, dirâse fenniyye mevdû'iyye mukârane,* (Dâru'l-Beşîr) Amman, 1986, s. 35.

[36] Şevkî Dayf, *el-'Asru'l-İslâmî*, s. 181.

[37] el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, I, 474.

[38] el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, I, 485.

"Göçüp gittikleri zaman Nâbiğalar (en-Nâbiğatü'z-Zubyânî, en-Nâbiğatü'l-Ca'dî ve en-Nâbiğatü'ş-Şeybânî), Ebû Yezîd (el-Mehabbel es-Sa'dî), Zü'l-kurûh (İmruu'l-Kays) ve Cervel (el-Hutay'e) bana bağışladılar kaside(yetenek)lerini."

el-Ferazdak'ta olduğu gibi Cerîr'in fahr şiirleri de hicivle ilişkilidir. Hasmını küçük düşürmek için hicvederken övünür. Fahrinin konusu daha ziyade kendisi ve şiir yeteneğidir. Kavmiyle ve Müslümanlığıyla daha az övünmektedir. Bunun nedeni, genellikle hicvettiği el-Ferazdak ile aynı kabileden (Temîm) olmaları ve bu kabile içinde kendisinin geldiği kolun da onunki kadar asil kabul edilmemesidir. Fakat, Hıristiyan şâir el-Ahtal'e karşı hem kabilesi hem de diniyle övünür:[39]

إنّ الذي حَرَمَ المَكارِمَ تَغْلباً جعل الخِلافةَ والنبوّةَ فينا

"Tağlib oymağını asalet ve erdemlerden yoksun kılan (Allah), bize verdi hilâfeti ve peygamberliği."

Daha sonraları şiir geliştikçe fahr da gelişti. Erken İslâm döneminde ve Emevîler devrinde fahr yaygınlaşmış, yeni gelişen fetih düşüncesinin etkisiyle hamâse şiirleriyle karışmıştır. Abbâsiler döneminde kabile fahri zayıflamakla birlikte, diğer konulardaki fahr canlı bir şekilde sürdü. Yeni ortaya çıkan dinî ve siyasî grupları destekleyen şâirler zuhur etti. Yine Emevîler döneminde de görülmekle beraber, bu dönemde Arap asıllı olmayan şâirlerin velâ yoluyla bağlandıkları kabileleri övdükleri, onların velâsına sahip olmakla övündükleri dikkat çekmektedir. Örneğin Ebû Nüvâs (ö. 198/813), mevlâsı olan Kahtanîlerden Sa'doğulları ile övünen, onları öven şiirler nazmetmiştir. Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) ise Emevîler döneminde mevlâsı olan Kays kabilesi ile övünmüştür. Ama aşağıda da bahsedileceği üzere Abbâsîler dönemi gelince İslâm'a ve Araplara karşı tavır takınmıştır.[40] İbn Raşîk, muhdes şâirlerden İshâk b. İbrâhîm el-Mevsilî'nin (ö. 235/850), Huzeyme b. Hâzim en-Nehşelî'ye velâsından dolayı övündüğünü aktarır.[41]

Abbâsîler döneminde siyasette, toplumsal ve kültürel hayatta büyük değişimler gerçekleşti. Arap kültürü, Yunan, Hint, İran gibi kültürlerle karşılaştı. Farklı milletlerden insanların bir arada yaşaması, özellikle Emevîlerin Arapçılık taassubu sergilemeleri neticesinde Şuûbiyye hareketi doğdu[42] ve kabileler arasındaki çekişmenin yerini milletler arası çekişme aldı. Çeşitli milletlere mensup şâirler, kendi milletlerinin sahip olduğu hasletleri övmeye başladılar.[43] Arapların yaşam biçimleri değişti. Bütün bunlar fahr şiirlerinin içeriğini değiştirdi. Artık akıl, hikmet, düşünce övülür hale geldi. Gelişmiş bir medeniyette yaşıyor olmak, medenî köklere sahip olmak, şâirlikte yaratıcılık, şiirde edebî sanatlarla dolu süslemeler yapabilmek

[39] el-Fâhûrî, *el-Câmi'*, I, 496.

[40] Şevkî Dayf, *Târihu'l-edebi'l-'Arabî, el-'Asru'l-'Abbâsî el-evvel*, (Dâru'l-Me'ârif) Kahire, 2004, s. 170.

[41] İbn Raşîk, *a.g.e.*, II, 803.

[42] Bkz: Mustafa Kılıçlı, *Arap Edebiyatında Şuûbiyye*, (İşaret Yayınları) İstanbul, 1992.

[43] Kenan Demirayak, *Abbâsi Edebiyatı Tarihi*, (Şafak Yayınları) Erzurum, 1998, s. 110.

övünme konusuydu artık. Yeni hayat tarzı şâirlere farklı ufuklar açıyordu. Şiirde yenilik taraftarlarıyla eski tarz şiir taraftarları arasında tartışmalar büyüdü.[44]

Yenilikçi şâirlerin başında Beşşâr b. Bürd (ö. 167/783) gelmektedir. Fars asıllı bu şâir, şiirde oldukça yetenekli olması yanında akıllı ve kültürlü birisiydi. Günahkârlığıyla da açıkça övünen bu âmâ şâir diğer şiirlerinde olduğu gibi fahr şiirlerinde de sağlam lâfızlar, akıcı bir üslûp kullanıyordu. Arap şiirinde ilk kez bir şâir Fars asıllı olmakla övünüyordu:

هل من رسولٍ مُخْبِرٍ عنّي جميعَ العربِ
مَّنْ كان حيّاً منهم ومَن ثَوَى في التُّرُبِ
بأنّي ذو حَسَب عالٍ على ذي الحسب
جدّي الذي أسْمُو به كِسرى وساسانُ أبي

"İster yaşıyor olsun isterse toprağa gömülmüş olsun tüm Araplara, benim bütün soylulardan daha yüce soylu olduğumu bildiren bir elçi yok mu? Kendisiyle yüceldiğim dedem Kisrâdır, babam da Sâsândır."[45]

Bazı muhdes şâirlerin gerçekleştirdiği bu yenilikler, karşıtlarını eskiye dönüşe ve eskileri taklide yöneltti. Bunlar, yeni medeniyetin getirilerini göz ardı etmeden eski tarza, eski tarz kahramanlıkların dile getirilmesine yöneldiler.

Muhdes şâirlerden Ebû Temmâm'ın (ö. 231/845), fahr temasına yer veren fazla kasidesi bulunmamaktadır. Bu temadaki şiirlerinde aklıyla, şiirdeki dehasıyla, zorluklara karşı sabrıyla ve kabilesi Tayy ile övünmektedir. el-Buhturî (ö. 284/897) ise, kavminin cömertliğiyle övünür, kavminin iyi yönlerini sayar. Ayrıca aşırı kibirli oluşu sebebiyle kendisiyle de övünür. İbnu'r-Rûmî (ö. 283/896) ise kendisine kötü gözle bakanlara, eleştirenlere karşı övünmekte, diğer şâirleri övenleri yermektedir. Kendisinden başka övgüye lâyık şâir olmadığını düşünmektedir. Şiiriyle övündüğü beyitlerden bir tanesi şudur:

شِعْرِي شِعْرٌ إذا تأمَّلَهُ الإنســـانُ ذو العقلِ والحجى عَبَدَهْ

"Şiirim akıl ve idrak sahibi insanın düşündüğünde kölesi olacağı bir şiirdir."

Abbâsî devletinin son dönemlerinde oluşan emirlikler ilim ve edebiyatı teşvik ediyordu. Bu dönemde el-Mütenebbî (ö. 345/965), Ebû Firâs el-Hamdânî (ö. 357/967), Ebu'l-'Alâ el-Ma'arrî (ö. 449/1057), et-Tuğrâî (ö. 513/1120) gibi şâirler fahr şiirleri söylemişlerdir.

Bunlardan el-Mütenebbî, Arapların en büyük şâirlerinden biri, belki de birincisi olarak kabul edilir. Divanında fahr temasına hasrettiği kasidesi olmasa da övündüğü pek çok beyti bulunmaktadır. Şiirlerinde yeryüzünde kendisinin benzerinin bulunmadığını söyleyecek kadar ileri gider. el-Mütenebbî kendisini peygamberler ve krallar mertebesinde görür. Çoğunlukla da kendisini herkesten üstün görür. Şâirliği, şiir sanatında ustalığı, kişiliği, kahramanlığı, Arap oluşu, azmi, sabrı, dayanıklılığı ve kabilesi ile övünür:

[44] el-Fâhûrî, *el-Fahr,* s. 23, 24.
[45] el-Fâhûrî, *el-Câmi',* I, 682.

أنا الذي نظر الأعْمَى إلى أدبي وأسْمَعَتْ كلماتي مَنْ به صَمَمُ

"Ben edebiyatını (şiirlerini) körün bile gördüğü, sözlerine sağırın bile kulak verdiği biriyim."[46]

Yalnız kabilesi ile övündüğü beyitler hem sayıca azdır, hem de kısadır. Kendisini kavminin övüncü sayar:

لا بقَومي شرُفْتُ بلْ شَرُفُوا بي وبِنَفسي فَخَرْتُ لا بِجُدودِي

"Kavmimle şeref bulmadım, aksine onlar benimle şeref buldular; kendimle övündüm, atalarımla değil!"[47]

İbn Raşîk, bir şâirin atalarıyla övünmesinin onun fahr şiirlerine daha da değer kattığını belirtir ve el-Mütenebbî'nin bu beytini kusurlu sayar.[48] Fakat, beytin siyâkına bakıldığında şâirin atalarıyla da övündüğü görülmektedir. Dolayısıyla şâir, kendisinin bu şerefli atalarla bile övünmeye muhtaç olmadığını söyleyerek fahri bir adım daha öteye taşımaktadır.

Abbâsîler döneminden sonra medeniyetin gelişmesi ve kişisel bilincin yaygınlaşmasıyla birlikte kişinin kendisiyle övünmesi yavaş yavaş azalmıştır. Bu dönemden sonra bu tür şiirler görülmüşse de bunlar genellikle eski şiirin bir sedası olmaktan, eskinin terennüm edilmesinden öteye gidememiştir.[49]

Endülüslü şâirler de fahr şiirlerini daha önce kullanılan konularıyla sürdürmüşler;[50] bu konulara ilâveten daha sonraları kaybedildikleri zaman mersiye söyledikleri şehirlerinin özelliklerini ve güzelliklerini büyük bir maharetle şiire yansıtıp bu şehirlerle övünmüşlerdir. Meselâ; şâir Ebü'l-Velîd en-Nahlî'nin (5./11.yy.) gözünde Meriyye (Almeria), İbn 'Ammâr'ın (ö.479/1086) gözünde Belensiye (Valencia) birer cennet idi. İbn Lebbâne'nin (ö. 507/1113) mısralarında ise, Sarakusta'nın (Saracusta) taşı ve çakılı, parıltıları göz kamaştıran altın ve gümüşe dönüşmüştü.[51]

Çağdaş şiirde ise vatanın, ülkenin onuruyla; ülkenin geçmişte sahip olduğu medeniyetlerle övünme gibi konular işlenmiştir.[52] Örneğin, Mısırlı şâir Hâfız İbrâhîm (ö. 1932) ülkesinde yeni kurulan cemiyetler, kulüpler ve okullarla övünmüştür.[53]

Sonuç olarak fahr, kişinin kendisiyle, mensubu olduğu grupla ve sahip olduğu şeylerle övünmesidir. Şâirler övünürken sosyal çevreden ve toplumsal değerlerden pek de bağımsız hareket etmemektedirler. Değişen değer yargıları,

[46] Nâsîf el-Yâzicî, *el-'Arfu't-tayyib fî şerhi dîvâni Ebi't-Tayyib*, (Dârul-Kalem) Beyrut, 1995, s. 363.

[47] el-Yâzicî, *a.g.e.*, s. 40.

[48] İbn Raşîk, *a.g.e.*, II, 801-2.

[49] el-Fâhûrî, *el-Fahr*, s. 37.

[50] er-Râfi'î, *a.g.e.*, II, 94.

[51] Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları III, İlim ve Kültür Tarihi,* Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 1997, III, 89.

[52] Bedevî, *a.g.e.,* s. 224.

[53] Bkz: Hâfız İbrâhîm, *Dîvân*, (Mektebetü Lübnân) Beyrut,1991, s. 48, 85, 107.

övünç duyulan konuları değiştirmektedir. Yukarıda verdiğimiz bilgilerde de görüleceği gibi kabileciliğin esas olduğu Câhiliye döneminde şâirler kabileleriyle, İslâmî dönemde ise İslâm'ın getirdiği değerlerle, dinî fırkaların çatıştığı dönemlerde bu fırkalara bağlılıkla, milletler arası bir çekişme durumunda şu veya bu milletin mensubu olmakla, modern çağda ise bu çağın ürettiği değerlerle övünme görülmektedir. Bir başka dikkat çekici husus, medenî hayata geçildikçe fahr temasının şekil değiştirmekle kalmayıp daha az görülüyor olmasıdır. Fakat bu, fahr temasının yok olduğu ya da olacağı anlamına gelmez. Özellikle hamâsî duyguların körüklenmesi ihtiyacı duyulduğunda tekrar ortaya çıkacaktır.

ARAP ŞİİRİNDE FAHR TEMASI

SELF-PRAISE IN THE ARABIC POETRY

Halim ÖZNURHAN

Self-praise (fakhr) is poet's proud to himself and with his tribes, ancestries, sects and own objects as weapons, armors and horses. Jahili poets generally boast to oneself and his tribes. In the Islamic period, poets were proud to values of the new religion as assisting Islam at the time arise and devotions to Islamic doctrine. In the Umayyad period, sects appeared and sect poets started to express rightfulness of it and spread opinions and tenets. In the Abbasid era, self-praise weakened because of social progression. Poets began to praise with their intelligence and culture. In modern times Arab poets boast to advancement of their countries.

الفخر في الشعر العربي

الفخر ثناء الشاعر لنفسه وقبيلته ونسبه ومذهبه وما يَملكه من الأشياء كالأسلحة والدروع والأفراس. والشاعر الجاهلي كان يفتخر غالباً بذاته وقبيلته. وبعد انتشار الإسلام بين العرب أخذ الشعراء يفتخرون بقيم هذا الدين الجديد، كدعم الإسلام عند ظهوره والاعتصام بتعاليمه. وفي العصر الأموي ظهرت الأحزاب الدينية فصار الشاعر لسان حزبه ينطق بحقوقه وطموحاته وينشر تعاليمه وآراءه. ضعف الفخر الذاتي والقبلي في العصر العباسي ولكن نشأت النـــزعة العنصرية عند الشعراء الشعوبيين، وبدأوا يفتخرون بالعقل والثقافة وكونه من أصل عريق في الحضارة. وضعفت ظاهرة الفخر في العصور التالية. أما الشعراء في العصر الحديث فهم افتخروا بتقدم بلادهم ورقيها وحضارتِها القديمة.

İSLÂM'DA TARİH YAZICILIĞININ ORTAYA ÇIKIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME: EZ-ZÜHRÎ*

Abdülaziz DURİ

Çev. H. İbrahim GÖK

Dr., Kırıkkale Ü. Fen Edebiyat Fakültesi

İslâm'da tarih yazıcılığının başlangıcı iki merkezde neşvünema bulmuştur. Bu merkezlerden ilki, Hz. Peygamber'in hayatını anlatan *Siyer* ile ilk dönem İslâm tarihiyle alâkalı İslâmî ilgiyi temsil eden Medine; öteki ise, kabileci ilgiyi ve tarih biliminin tarzını temsil eden Irak, özelliklede Kûfe ve Basra. Bu başlangıçlar, bir ekolün parçası olan bireysel aktivite ve ortak etkinlikler ile onun gelişimine yapılan katkılardı.

Medine âlimleri, Hz. Peygamber'in hadislerini incelemekle başladılar ve bu, Hz. Muhammed'in kariyerinin bütün safhalarına hatta *ümmet*in işlerine yönelik geniş bir meraka yol açtı. Böylece biz, bir hukukçu ve *Megâzî*'ye[1] belirgin bir merakı olan fakat sadece bir hadisçi olduğu kaydedilen Ebân b. Osman'dan (ö. 96-105/714-724 arasında), Medine tarih ekolünün başlatıcısı ve *Megâzî* edebiyatının öncüsü, meşhur bir hukukçu ve hadisçi olan Urve b. ez-Zübeyr (ö. 94/712-3)'e ulaşırız. Urve'den kalan parçalar, onun Hz. Muhammed'in peygamberlik kariyerine ve ilk dönem İslâm tarihine olan merakını gösterir. Fakat Medine ekolünü sağlam temeller üzerine kuran ve tarih incelemelerinin yöntemini belirleyen ez-Zührî'dir. Bundan başka, onun eserinin incelenmesi, *Megâzî* edebiyatının kökenlerinin bazı iddialardaki gibi[2] popüler hikâyelerde mi, yoksa hadisçilerin ve onların takipçilerinin çok daha önemli çalışmalarında mı olup olmadığını göstermeye yardım eder.

Ez-Zührî'nin ölüm tarihi kesin görünüyor. Bu tarih, 17 Ramazan 124/26 Temmuz 742 olarak verilmektedir.[3] Doğum tarihi tahmin edileceği gibi, kesin değildir. Bu tarih, 50/670, 51/671, 56/576, veya 58/678 olarak verilir.[4] Fakat

* Makalenin İngilizce aslı "Al- Zuhri, A Study On The Beginnings of History Writing in Islam" başlığıyla, *Bulletin of The School of Oriental and African Studies (BSOAS),* XIX/1 (1957), 1-12'de bulunmaktadır.

[1] *Megâzî*, 'askerî seferler' diye açıklanmaktadır. Gerçi bu tanım edebî olarak doğru ise de tarihsel olarak bu dönemde Hz. Muhammed'in peygamberlik sürecini ifade etmektedir.

[2] bkz., "Sîra" mad. EI.

[3] Buhârî, *Târîh*, I, ksm. I, 221; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 239; Yâfi'î, *Mir'ât*, I, 260; İbnü'l-Cevzî, *Safvetü's-safve*, II, 79; Zehebî, *ZDMG*, XLIV, (1890), 435. Zehebî, (*Terâcim*, yay. Fischer, 73) ve İbn Kesîr, (IX, 434 'te) 123 ve 125 alternatif tarihlerini verirler fakat 124 tarihini teyit ederler, krş., *Eğânî*, VI, 106.

[4] Zehebî, *age,* 73 (Vâkıdî bu tarihin 58 olduğunu kabul eder); İbnü'l-Cevzî, *age,* II, 79; İbn Kesîr, *age,* 344.

Zübeyr b. Bekkâr[5] ve Vâkıdî, bir yerde[6] onun yaşını 72 olarak gösterirler, bu bakımdan onun doğumunun 51-52/671 yılında olması muhtemeldir.

Ez-Zührî, hadis konusunda önde gelen âlimlerden ders almıştır, onların dördüne büyük saygı gösterir ve onlardan sıkça aktarma yapar. Bunlar, Saîd b. el-Müseyyeb[7], Ebân b. Osman[8], Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe[9] ve Urve b. ez-Zübeyr'dir. Ez-Zührî'ye göre onlar, *bilginin dört deniz*iydiler.[10] Ez-Zührî'nin, bu âlimlerin bilgisiyle ihtisas yaptığı ve kendi bilgisini buna eklediği kaydedilmektedir.[11]

Ez-Zührî, hafızasının kuvvetli oluşuyla meşhurdu, bu o sıralar çok önemliydi ve o hafızasını bal şurubu (*şarâbü'l-asel*) içerek güçlendirmeye çalışırdı.[12] Fakat notlarını ve hadisleri parşömen (*suhuf*) ve taş tablolar (*elvâh*) üzerine yazma merakı hafızasına yardım etmesi için özellikle önemliydi. Yazı yazması, kendi akranları tarafından zamanının en bilgili adamı oluşunun temel nedeni olarak kabul edilmiştir. Bir kayda göre o, duyduğu her şeyi yazardı,[13] başka bir kayda göre Hz. Peygamber ve ashâbının sünnetlerini yazıya geçirmiştir.[14]

Ez-Zührî'nin *Megâzî* için ilk kaynağı Urve b. ez-Zübeyr idi. Ez-Zührî, muhtemelen, oldukça uzun bir dönem ondan ders aldı, ona büyük bir saygı duydu, onu *dipsiz bir derya* olarak addetti.[15] İbn Hallikân, Urve'nin *Megâzî* konusundaki ilk müellif olarak kaydedildiğini belirtir.[16] Hacı Halife, "*Megâzî* konusunda ilk kitap yazanın (*sannafa*) Urve" olduğunu ifade ederken daha kesindir.[17] Sehâvî, Ez-Zührî'nin *Megâzî*'yi Urve'den aktardığını söyler.[18] Bunlardan başka, Urve, ez-Zührî'nin *Megâzî*'sinde yegâne râvî olarak görünür. Fakat Urve'nin mevcut kayıtlarının incelemesi, bu kayıtların hikâyevari, parça parça ve nadiren bir çerçeveye sahip olduğunu göstermektedir.[19] Bununla birlikte ez-Zührî, sık sık Saîd b. el-

[5] İbn Kesîr, IX, 344.

[6] Fischer (Zehebî), *ZDMG*, XLIV, (1890), 435.

[7] Onunla yıllarca (6-10) birlikte oturmuştur. Zehebî, *age,* 67.

[8] bkz., Buhârî, *age,* I, ksm. I, 451.

[9] bkz., *Eğânî*, VIII, 92, 93.

[10] age, 92; İbn Hacer, *Tezhîb*, VII, 65.

[11] Zehebî, *age,* 69, krş. İbn Kuteybe, *age,* 260; Buhârî, *age,* I, ksm. I, 221; İbnü'l-Cevzî, *age,* II, 77-78.

[12] Sem'ânî, *Ensâb*, 281; Zehebî, *age,* 68; İbn Hacer, VII, 68.

[13] Zehebî, *age,* 67.

[14] İbn Hacer, VII, 67; İbn Kesîr, IX, 344; krş., İbnü'l-Cevzî, *age,* II, 78.

[15] Buhârî, *age,* IV, 32; Ebû Nu'aym, *Hilye*, III, 360; İbn Hacer, *age,* VII, 65.

[16] İbn Hallikân, I, 586.

[17] Hacı Halife (İstanbul), II, 1747.

[18] Sehâvî, *İ'lân*, 48.

[19] Urve'den intikal eden mevcut nakiller, başlıca *vahy*in başlangıcı, Hicret, Bedr, Kaynukâ, Hudeybiye, Mekke'nin fethi ve Peygamber'in bazı özel durumuyla alâkalıdır.

Müseyyeb[20] ve Ubeydullah b. Abdullah b. Utbe'den[21] nakiller yapar. Buna ilâve olarak başkalarını da aktarır.[22]

Ez-Zührî, sosyal konumu, sağlam hafızası ve yazması sayesinde Medine'de Hz. Peygamber ve ashâbına ait hadislere yönelik geniş bir araştırma yapmış görünüyor. O, sorgulamalarını bilim adamlarıyla sınırlı tutmadı, fakat bilgi ya da malumat sahibi olan ve kendisine güvenilen herkesle görüştü. Toplantılara katılır, evlere gider, erkek kadın, genç yaşlı bütün fertlerle görüşürdü.[23] Bu hadislerin çoğu *Megâzî* ile ilgilidir.

Biz burada onun bir hadisçi ve hukukçu[24] olarak sahip olduğu büyük saygınlığıyla ilgilenmiyoruz, ancak gözlemlerimizi, onun bir tarihçi olarak [*kaleme aldığı*] eseriyle sınırlı tutacağız. Onun, Medine'nin ve yedi hukukçusunun[25] hadis hazinesi olarak kabul edildiğini söylemek yeterli olur ve bu onun sahip olduğu büyük itibar ve nüfuzu ortaya koymaktadır.

Ez-Zührî'nin eserinin İslâm öncesi olaylarla başlayarak, Mekke ve Medine'de peygamberlik dönemini izlediği Hz. Muhammed'in hayatını kapsadığı anlaşılmaktadır. Sehâvî (ö. 902/1497), Haccâc b. Ebî Menî' (ö. 216/831-832'den sonra)'in, ez-Zührî'den *Megâzî*'yi naklettiğini açıklar,[26] böylece ez-Zührî'nin *Megâzî* konusunda bir eser hazırlamış olduğuna işaret eder. Hacı Halife, böyle bir eseri ona mal eder.[27] Ez-Zührî eserine bir başlık olarak verilmemesine rağmen *Sîre*[28] kavramını kullanır.

Onun eserinin başlıca İbn İshâk, Vâkıdî, Taberî ve Belâzurî'de bulunan bazı parçalarına sahibiz. Bu parçaların özet olarak yeni bir kurgusu aşağıdaki gibidir.

I. İslâmiyet Öncesi

(1) Âdem, yaratıldığı Cuma günü Cennet'e girdi ve oradan çıkarıldı.[29]

[20] Vâkıdî, (MSS, yay. Jones), 151, 219, 421, 436, 562, 828, 869, 1025; Belâzurî, *Ensâb*, V, 25, 26, 67, 97; Taberî, I, 1815.

[21] Vâkıdî (MSS), 383, 519, 657, 816; Taberî, I, 1834.

[22] İbn Ka'b b. Mâlik (Vâkıdî MSS, 162, 208; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 231); Enes b. Mâlik (Taberî, I, 1828); Muhammed b. Cübeyr b. Mut'im (Vâkıdî, 381, İbn Seyyidü'n-Nas, I, 30); İbn Abbâs (Taberî, I, 1569, İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 145); Abdullah b. Amr b. El-Âs (İbn Hişâm, yay. Wüstenfeld, 414); İbn Seleme b. Abdurrahman b. Avf (Taberî, I, 1019; Vâkıdî, 745; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 142); Mâlik b. Evs b. El-Hadesân (Vâkıdî, 249, 363).

[23] bkz., Zehebî, *age,* 69.

[24] bkz., Horovitz, "The Earliest Biographies of The Prophet and Their Authors", *Islamic Culture*, II, (1928), 33 vd.

[25] bkz., Buhârî, *age,* I, kısım. I, 221; İbn Cevzî, *age,* II, 77, 78; Zehebî, *age,* 68, 72; Yâfi'î, 261; İbn Kesîr, IX, 342.

[26] *İ'lân*, 88 (Rosenthal'in *A History of Muslim Historiography* adlı eserindeki çeviri, 323).

[27] Hacı Halife (İstanbul), II, 1747.

[28] *Eğânî*, XIX, 59.

[29] Taberî, I, 112.

(2) Nuh'a bir atıf, oğullarının ve torunlarının yeryüzüne dağılması ve yeryüzünün onlar arasında taksimi.[30]

(3) İbrahim'in ateşe atılmasıyla başlayarak Fil Yılı'na kadar gelen Arab (İsmail'in oğulları) kronolojisi ve son olarak Hicret dönemi.[31]

(4) İbrahim'in oğlu İshak'ı kurban etmek için adakta bulunması ve Şeytanın onu şaşırtma teşebbüsüne dair bir rivayet (Ka'b el-Ahbâr'dan).[32]

Bu parçalar, ez-Zührî'nin geçmiş peygamberlere olan ilgisini yansıtırlar. Bunların, onun *Megâzî*'sinin (veya *Sîre*) parçası olup olmadıkları kesin değildir, ancak ihtimal dahilinde görünmüyor.

(5) Sehâvî,[33] Yûnus b. Yezîd'in (ö. 159/775-6), Ficâr Savaşı, Ka'be'nin inşası ve *Hilfu'l-Fudûl* gibi olayları kastederek, "Hz. Muhammed'in şahit olduğu İslâmiyet öncesi olayları kaydettiğini" (*Meşâhidü'n-Nebî*) söyler.

(6) Ez-Zührî, Hz. Peygamber'in gelişine ilişkin bazı alâmetlerden bahseder: Bir meleğin Kisrâ'yı uyarması;[34] bir kâhinin, paganizmin akıbeti hakkında *Sâhib*'inin uyarılmasını anlatması. Ömer I'in mucizevî bir işaret haber verilerek aktarılması.

(7) Hz. Hatice'nin, Hz. Muhammed'i ticaret kervanını yönetmesi için ücretle tutması. Hz. Muhammed'in Hatice ile evlenmesi; o zamanki yaşı.[35]

II. Hz. Muhammed'in Peygamberlik Dönemi

A. Mekke Devri

(1) *Vahy*in başlangıcı.- Hz. Muhammed'in *vahiy* karşısında içinde bulunduğu durumu ve Hatice'nin rolü. Hz. Muhammed'in görev için seçilmiş olduğunu anladığı an.[36] Kurân'ın ilk âyetleri ve sonuncusu.[37] *Vahy*in kesintiye uğraması dolayısıyla Hz. Muhammed'in üzüntüsü.[38] İlk Müslümanlar (Hatice ve Zeyd).[39]

(2) Hz. Muhammed'in tebliğ ve faaliyetlerine karşı Kureyş'in tutumu hakkında bir görüş.[40] Hz. Muhammed'in, bayramlarda Kureyş'ten başka, Kinde ve Benû Âmir b. Sa'sa'a kabilelerine başarısız tebliğ girişiminde bulunması.[41]

[30] *age*, I, 200-201.
[31] *age*, I, 1253.
[32] *age*, I, 293.
[33] Sehâvî, *İ'lân*, 88.
[34] Taberî, I, 1014.
[35] İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 47, 50; Taberî, I, 1145.
[36] Taberî, I, 1156; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 84-85.
[37] *Fihrist*, 25; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 88.
[38] Taberî, I, 1155; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 85.
[39] Taberî, I, 1167; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 92.
[40] İbn Hişâm, 203; krş. İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 111-112.
[41] İbn Hişâm, 282, 283; Taberî, I, 1205-1206, 1213.

(3) Habeşistan'a göç, Ümmü Seleme'nin bir raporu- Necâşî tarafından kabul, Kureyş'in bir temsil heyeti göndermesi, ancak Necâşî'nin himayesini teyit etmesi. Necâşî hakkında daha fazla ayrıntılar.[42]

(4) Kureyş, Hâşimoğullarını ve Abdülmuttaliboğullarını boykot eder (ez-Zührî toplu hadislerde).[43] Ebû Tâlib'in vefatı ve onun *şehâdeti*[44] telâffuz etmekten imtinâ etmesi. *İsrâ* ve *Mi'râc*'a atıf.[45]

(5) Akabe görüşmesi ve ahid metni (*bey'at*); Medine'de İslâmiyet'in başlaması.[46]

B. Medine Devri

(1) Hicret- Sürâka b. Cu'şum olayı.[47] Müslümanların, Hz. Muhammed'in gelişini gözlemesi. Hz. Muhammed'in Medine'ye varışının koşulları ve tarihi, mescidin inşası.[48] Medine'deki havanın muhacirler üzerindeki etkisi –telâş.[49]

(2) Abdullah b. Cahş seriyyesi –katılanların kimlik ve sayısı[50]– Hz. Muhammed'in, Kureyş kervanına yapılan saldırıya ilk tepkisi.[51]

(3) Yahudilerin Hz. Peygamber'e karşı tutumları üzerine bazı açıklamalar.[52] Abdullah b. Übey'in davranışı (kaba, düşmanca).[53] Kıble'nin değiştirilmesi.[54]

(4) Bedir Savaşı- ez-Zührî'nin kaydı toplu hadislerin bir parçasıdır.[55] Daha fazla ayrıntılar - Abdülmuttalib'in kızı Âtike'nin kervan rüyası.[56] İmâ' b. Rahde'nin Kureyş'e on deve teklifi (gerekirse daha fazla destek). Kureyş'in bir gözcüsü olan Umeyr b. Vehb, Müslümanların disiplini hakkında haber veriyor ve Kureyş'e geri dönmesini tavsiye ediyor- tavsiye Utbe b. Rebî'a tarafından desteklenir fakat Ebû Cehil ortalığı karıştırarak teklifi geçersiz hale getirir ve çarpışma başlar. Ebû Cehil'in Müslümanları ilk gördüğünde lânet okuması, Hz. Muhammed'in Kureyş'i ilk görüşü, onun duaları ve Kureyş hakkındaki bedduası.[57] İlk Müslüman şehidin ve her Müslüman gruptan ilk şehidin zikrini içeren daha fazla ayrın-

[42] İbn Hişâm, 222-223.
[43] İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 126-127.
[44] *age*, I, 131-132.
[45] *age*, I, 142, 145, 148.
[46] Taberî, I, 1213; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 157-158.
[47] İbn Hişâm, 231-232.
[48] Taberî, I, 250, 256; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 185-186.
[49] İbn Hişâm, 417.
[50] Taberî, I, 1273.
[51] Vâkıdî (Kahire baskısı), 10; İbn Seyyidü'n-Nâs, I, 229.
[52] İbn Hişâm, 393-394.
[53] *age*, 591.
[54] İbn Seyyidün-Nâs, I, 231, 236.
[55] Taberî, I, 1291 vd.
[56] Taberî, I, 1292.
[57] Vâkıdî, 43, 45-46, 50, aynı zamanda MSS (Jones), 52-53, 56-57, 131; Taberî, I, 1322-1323.

tılar;[58] Hz. Muhammed'in savaş alanını yoklaması; tutsakların alındığı an; ve Hz. Muhammed'in onlara nazikçe davranarak ilgi göstermesi.[59]

(5) Bedir'in ardından Sevîk Gazve'si ve tarihi.[60]

(6) Yahudilerle ilişkilerin bozulması ve anlaşmazlık çıkması - Ka'b b. el-Eşref'in Evs tarafından öldürülmesi.[61] Hazrec ve Evs'in, Hz. Peygamber'i memnun etme girişimlerinde rekabete girişmeleri. Hazrec'in, bir başka Yahudi şefi olan İbn Ebi'l-Hakîk'i öldürmesi.[62] Yahudilerin korkusunun onları meşhur Kitab'a yöneltmesi (anlaşma).[63]

(7) Kaynukâoğulları Gazvesi - Talimat olarak gelen bir *vahiy*. Kaynukâ seferi ve antlaşması hakkındaki bütün ayrıntılar[64].

(8) Diğer seferler – Hicret'ten 22 ay sonra, Karkaretülküdr* Gazvesi.[65] Hicret'ten 27 ay sonra, Bahrân'daki Süleymoğulları üzerine yapılan harekât.[66]

(9) Uhud Savaşı – toplu hadis içerisinde.[67] Müslümanlar arasında Medine'de kalarak veya Medine dışında Kureyş'i karşılama konusunda tartışmalar.[68] Abdullah b. Ebî Selûl (İbn Übey)'in tutumu.[69] Savaştan sonra Hz. Peygamber'in bulunuşu.[70] Kureyşlî Übey b. Halef'in Hz. Muhammed'i öldürme teşebbüsü ve kendisinin onun tarafından öldürülüşü.[71] Hz. Hamza'nın şehâdeti hakkında ayrıntılar.[72] Hz. Muhammed'in savaş alanını gözden geçirmesi ve yorumları.[73]

[58] Vâkıdî, 62, 82 ve MSS (Jones), 101.
[59] *age,* 89, 111 ve MSS, 107-108.
[60] *age,* 142, MSS, 159-160.
[61] *age,* 144-145 ve MSS, 162.
[62] Taberî, I, 1378-1379.
[63] Vâkıdî, 151.
[64] *age,* 134-141 ve MSS, 156-158; Taberî, I, 1360.
* İngilizce metinde "Qarârat al-Kadar" şeklinde geçen bu yerin adı, makale yazarının referans gösterdiği Vâkıdî'de de bu şekilde kayıtlıdır. Bkz., Vâkıdî, *Meğâzî*, (http://www.alwaraq.net/index2.htm?i=39&page=1). Bazı kaynaklarda ise yaygın olarak Karkaratülküdr şeklinde yer almaktadır. Bkz., Yâkut el-Hamavî, *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1979, IV, 441; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, Türkçe terc., M. Beşir Eryarsoy, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1985, II, 135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, Türkçe terc., M. Keskin, *Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1994, III, 514-515; M. A. Köksal, *İslâm Tarihi*, İstanbul 1987, IX, 234; H. Algül, "Karkaratülküdr", *DİA*, XXIV, 498. (ç.n.)
[65] Vâkıdî, 143 ve MSS, 124.
[66] *age,* 159.
[67] *age* (MSS), 185; Taberî, I, 1384 vd.; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 2 vd.
[68] Vâkıdî, 164-168 ve MSS, 185-186.
[69] İbn Hişâm, 591.
[70] Vâkıdî, 184-185 ve MSS, 208; Taberî, I, 1406.
[71] Vâkıdî, 185-186 ve MSS, 219; Taberî, I, 1406-1407.
[72] Vâkıdî, 212.
[73] İbn Hişâm, 586; Vâkıdî, 239; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 21.

(10) Bir Yahudi kabilesi olan Nadîroğulları'nın Medine'den çıkarılışı- gelişmeler, tarih, şartlar. Topraklarının Hz. Peygamber tarafından taksim edilmesi.[74]

(11) Hendek – ez-Zührî toplu hadis içinde.[75] Müslümanların zor zamanı. Hz. Muhammed kuşatmacıların bazılarıyla görüşüyor - Ensar, pazarlık yapmaya karşı çıkıyor. Kureyş'in son cesareti ve başarısızlığı.[76] Benû Kureyzâ Yahudilerinin Müslümanlara karşı giriştikleri entrikaların Hz. Muhammed tarafından Yahudi casusları arasında şüphe doğuracak biçimde yönlendirilmesi. Hücum ve kuşatmanın sona ermesi.[77]

(12) Üçüncü Yahudi kabilesi Kureyzâoğulları üzerine Hendek Savaşı'nın hemen ardından düzenlenen sefer[78] ve antlaşma[79] talepleri. Diğer ayrıntılar.[80]

(13) Benû Lihyân üzerine sefer - toplu hadis içerisinde.[81]

(14) İfk hadisesi.[82]

(15) Ümmü Karafe'ye karşı Zeyd b. Hârise komutasında düzenlenen bir sefer.[83]

(16) Hudeybiye Barışı (*Sulh el-Hudeybiye*) – Hz. Peygamber'in hedefleri ve onunla birlikte Medine'den ayrılan Müslümanların sayısı (ayrıca kurbanlık develerin sayısı).[84] Hz. Muhammed'in takip edilecek güzergâhı göstermesi - Müslümanlar Hudeybiye'de durur. Hz. Muhammed'in, Kureyş'le barış yapmaya niyetli olduğunu açıklaması. Kureyş'in tepkisi ve tutumu. Müslümanlarla barış içinde olan Huzâ'a kabilesinin, Hz. Muhammed'in teklifini Kureyş'e götürmesi.[85] Başta Kureyş'ten olmak üzere çeşitli elçilerin Müslümanlar hakkındaki izlenimleri. Hz. Muhammed'in diplomatik bir üslûpla görüşme yapması; dinî amaçlarına vurgu yaparak ateşkes önermesi. Sonunda, Kureyş adına Süheyl b. Amr'ın görüşmelere katılması -yöntem konusunda tartışmalar - Barış antlaşmasının nihaî metni ve şahitlerin isimleri. Hz. Ömer'in Barış metnine şiddetli itirazı. Hz. Muhammed'in ashâbının Hudeybiye'de kurban kesme konusundaki tereddütleri. Ez-Zührî'nin barışın önemi konusundaki yorumu ve sonuçları.[86]

[74] Taberî, I, 1451; Belâzurî, *Fütûh*, 18-20, 21; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 48, 50-51; Vâkıdî (MSS), 158 vd., 331-332.

[75] Taberî, I, 1464; Vâkıdî (MSS), 387 vd.; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 55 vd.

[76] Taberî, I, 1473; Vâkıdî (MSS), 421-424.

[77] Vâkıdî (MSS), 431-432, 436.

[78] Taberî, I, 1485; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 68.

[79] Belâzurî, *Fütûh*, 283.

[80] İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 74.

[81] Vâkıdî (MSS), 480-481.

[82] Taberî, I, 1517 vd.; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 387 vd.

[83] Vâkıdî (MSS), 508; krş. İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 105-106.

[84] Taberî, I, 1529; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 113.

[85] Taberî, I, 1531, 1537; İbn Seyyidün-Nâs, II, 115; Vâkıdî (MSS), 519, 529-530.

[86] Taberî, I, 1549-1550; İbn Hişâm, 740-746, 747-749; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 115-119; Vâkıdî (MSS), 565-570, 572-573; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 121, 122.

(17) Hayber'in fethi - şartlar ve fetih tarihi. Antlaşma ve hukukî sonuçları; Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in bu meseleye yaklaşımları.[87] Hayber yolunda bir kıssa.[88] Fedek antlaşması.[89] Birkaç küçük çaplı sefer.[90]

(18) Mekke'nin fethi - ez-Zührî, Hz. Peygamber'in haber kaynağı ve müttefiki olarak Huzâ'alıların rollerine işaret ediyor.[91] -Huzâ'alıların, Hz. Peygamber'le resmî ittifakı Hudeybiye'den sonradır- Bekiroğulları ve Kureyş kabilelerinin Hz. Peygamber'in müttefiki olan Huzâ'a kabilesi üzerine saldırısının bu seferin düzenlenmesine yol açması.[92] Ebû Süfyân'ın arayı düzeltmek için Medine'ye gidişi ve başarısız oluşu- Hz. Muhammed'in sefer hazırlıkları.[93] Hz. Muhammed'in Medine'de bir vekil bırakması ve sefere komutanlık etmesi- seferin tarihi ve ordunun miktarı.[94] Ka'be'deki tasvirlerin temizlenmesi ve başka kararlar. Fetihten sonra Mekke'de geçirilen günlerin sayısı.[95]

(19) Daha sonraki seferler. Hevâzin üzerine düzenlenen sefer. Müslümanların sayılarına güvenmeleri. Yolda, putperest inancına göre kutsal olan bir ağaçla ilgili (*Zâtu Envât*) ilginç bir hikâye.[96] Müslümanların savaşta bozulması -Hz. Muhammed'in Ensâr'dan yardım talebi ve onların cevabı- çarpışmanın en hayatî anı ve Hz. Muhammed'in duası- zafer.[97] Toprakların bölüşülmesi.[98] Tebük Seferi- ez-Zührî toplu bir rivayet içinde.[99] Münferit ayrıntılar.[100] Eyle, Ezruh, Ezru'ât,[101] Tebâle ve Carş[102] üzerine *cizye* konması. Dûmetü'l-Cendel üzerine bir sefer, üzerlerine *cizye* konması.[103]

(20) Mektuplar ve temsil heyetleri: Kinde temsil heyetinin ziyaretine dair bir rivayet.[104] Hz. Peygamber'in, Dihye el-Kelbî'yi bir mektupla Heraklius'a göndermesi. Ez-Zührî, buna ilâve olarak, Heraklius'un rüyasıyla ilgili bir hikâye anlatır,

87 İbn Hişâm, 779; Vâkıdî (MSS), 634, 657; Belâzurî, *Fütûh*, 27; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 136, 137.
88 Taberî, I, 1575.
89 Belâzurî, *Fütûh*, 59.
90 Kadiye Gazvesi (Vâkıdî, MSS), 670 vd., toplu rivayet içerisinde. Ebu'l-Avcâ es-Sülemî'nin hücumu, *age*, 680. Her iki sefer de H. 7. yılda yapılmıştı. Zâtu Atlâh üzerine bir sefer (H. 8. yıl) İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 152.
91 İbn Hişâm, 747-749.
92 Taberî, I, 1620; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 120.
93 Vâkıdî (MSS), 731.
94 Taberî, I, 1628; İbn Hişâm, 810; Vâkıdî (MSS) fetih tarihini verir, 818.
95 Taberî, I, 1565-1566; Vâkıdî (MSS), 766, 795, krş. 765-766.
96 İbn Hişâm, 844; Vâkıdî (MSS), 818 819; İbn Seyyidü'n-Nâs, II, 191-192.
97 Taberî, I, 1661, 1662; Vâkıdî (MSS), 826-827, 828-829.
98 Vâkıdî (MSS), 869-870.
99 Taberî, I, 1692.
100 İbn Hişâm, 798; İbn Seyyidün-Nâs, II, 218.
101 Belâzurî, *Fütûh*, 68.
102 *age,* 59.
103 *age,* 63.
104 Taberî, I, 1739.

onun gizemli hoş davranışından bahseder ve teyit için bir piskopostan nakil yapar.[105]

Kisrâ'ya mektup gönderilmesi ve Hz. Muhammed'in mektubunun yırtılması üzerine yaptığı yorum.[106] Kisrâ, Yemen valisi Bâzân'a, Hz. Muhammed'e karşı, ya pişman olması veya öldürülmesi talebiyle bir tavır takınmasını istiyor. Bâzân ve beraberindeki İranlıların (*ebnâ*), Hz. Muhammed'le yaptıkları yazışmaların neticesinde, onun Kisrâ'nın sonu hakkındaki tahmininin gerçekleşmesi üzerine İslâmiyet'i kabul etmeleri.[107]

(21) Birkaç karışık hadise. Hâlid'in, Necrân'daki Hârisoğulları kabilesi üzerine gönderilmesi -Hârisoğullarının İslâmiyet'i kabul etmesi.[108] Temîm, *zekâtı* ödemeyi reddediyor. Her ikisi de itaat altına alınmış olan bu kabilelerin temsil heyetlerinin Medine'ye gelişleri.[109]

(22) Kişisel ayrıntılar - evliliklere atıf;[110] Hz. Peygamber'in isimlerinden bazılarının açıklaması.[111]

(23) Hz. Peygamber'in Veda Haccı'na atıf ve bazı ayrıntılar.[112] Üsâme b. Zeyd'in sefer hazırlıkları.[113]

(24) Son hastalık. Hz. Muhammed, son konuşması olduğunu hissetmesi ve bunu minberden yaptığı bir hutbe ile açıklaması. Ayrıca Üsâme'nin sefer için acele etmesini istemesi. Hz. Abbâs, Hz. Ali'ye ona eşlik edip etmeyeceğini ve Hz. Muhammed'e kendisinden sonra başa kimin geçmesi gerektiğini sorması, Hz. Ali'nin isteksizliği. Daha fazla ayrıntılar.[114] Hz. Muhammed, son gününde son kez Müslümanların arasında ve Hz. Ebû Bekir'i namaz için imamlıkla görevlendirmesi.[115] Hz. Peygamber'in son sözü - vefat. Hz. Peygamber'in yaşı ve vefat tarihi.[116] Hz. Peygamber'in cenaze töreni.[117]

Özet olarak yeniden düzenlediğimiz bu metinden de görüleceği gibi, ez-Zührî'nin *Sîret*'in ilk kesin çerçevesini oluşturduğu ve daha sonra ayrıntıyla ele alınacağı gibi, net bir biçimde onun yolunu çizdiği anlaşılmaktadır. Onun, *Megâzî* (veya *Siyer*) plânı, muhtemelen şeceresini de içerdiği Hz. Muhammed'in İslâm

[105] *age,* I, 1565-1566.
[106] Taberî, I, 1572.
[107] İbn Hişâm (Kahire), I, 79.
[108] İbn Seyyidün-Nâs, II, 244-245.
[109] Vâkıdî (MSS), 896-903.
[110] Taberî, I, 1766.
[111] *age,* 1788; krş. İbn Seyyidün-Nâs, I, 30.
[112] Vâkıdî (MSS), 1001, 1005 vd.
[113] Vâkıdî, 1025.
[114] Taberî, I, 1809, 1810; İbn Seyyidün-Nâs, II, 336-337.
[115] Taberî, I, 1813; İbn Hişâm, 1010.
[116] Taberî, I, 1814, 1834-1835.
[117] *age,* 1831.

öncesi dönemdeki hayatına ilişkin bilgilerle başlamaktadır.[118] O, peygamberliğin gelişiyle alâkalı işaretlere atıfta bulunduktan sonra *vahy*in başlangıcına geçer. Sonra Hz. Muhammed'in peygamberlik dönemini ele alır- Mekke'deki ana mevzular - Hicret, mevcut şartlarda Medine'deki seferler; diğer faaliyetler- elçiler ve temsil heyetleri- ve son olarak Hz. Muhammed'in hastalığı ve ölümü.

Ez-Zührî, çalışmasında genel olarak olayların kronolojik düzenini gözetmiş görünüyor. Hicret'in, Bedir, Uhud ve Hendek savaşlarının tarihlerini; Karkaratülküdr, Benû Süleym, Kaynukâ, Benû Nadîr, Hayber seferlerinin tarihlerini; Mekke'nin fetih tarihini; Kinde delegasyonunun geliş tarihini ve Hz. Muhammed'in vefat tarihini verir. Tarihlere gösterdiği bu ilgi, onun *Sîre*'sinin çerçevesini daha sağlam tutmasına yardım etmiştir.

Ez-Zührî'nin yaklaşımı temel olarak bir hadisçininki gibidir.[119] Onun derdi, *ilim* ile tarihsel olanın bir bölümünü oluşturduğu gelenekleri elde etmekti. Onun açısından *ilim*, övgüye değer bir ibadet biçimi olmasından öte bir anlam taşıyarak, sosyal ve dinî bir ihtiyacı karşılamaktadır.[120] Bu bakımdan *ilim*, asalet ve yüksek bir sosyal mevkii temin eder.[121]

Ez-Zührî'nin ispat yöntemi *isnâd*a –veya nakil zinciri– dayanmaktadır. Onun yaklaşımı, Hz. Peygamber'in ashâbından sonra gelen nesil olan *tâbiîn*e mensup birisinin bir kaydının bazen yeterli görüldüğü, tarihî rivayetlerde daha fazla özgürlüğe izin verildiği kendi dönemindeki sağlam bir hadisçinin tavrıdır. Ez-Zührî her nasılsa, müelliflerin daha önce ortaya koyduğu birçok rivayeti birbiriyle bağlantılı olarak tek bir anlatımda bir araya getirmek suretiyle ilk kez *toplu hadisleri* ortaya koymada önemli bir aşama kaydetmiş ve böylece birbiriyle bağlantılı tarihsel anlatımlara önemli bir katkı yapmıştır.[122] Bundan başka, ez-Zührî, ilgili Kur'ân âyetlerine sıkça atıflar yapar.[123] Gerçekten Vâkıdî'nin ez-Zührî'den aktardığı rivayetler, Medine'deki Müslümanların işlerine sıkça yapılan atıflarının yanı sıra Kur'ân'ı incelemenin, tarih çalışmalarının ortaya çıkışının bir başka saikı olduğunu açık bir şekilde ortaya koyar.[124]

Ez-Zührî'nin rivayetlerinde biz, ilâhî unsurlarla beşerî unsurların bir ilişki içerisinde olduklarını görebiliriz, özellikle de askerî seferlere ilişkin olarak verdiği ayrıntılarda.[125] Kader inancı henüz tümüyle yerleşmiş değildir. Gerçekten ez-

[118] krş. Taberî, I, 1116.
[119] krş. İbn Kesîr, IX, 343; *ZDMG*, XLIV, (1890), 431.
[120] Zehebî, *age,* 72, Zührî ayrıca "Selâmet, *Sünneti* izlemededir" der, *age,* 78; krş. İbn Hişâm, (Kahire), I, 79.
[121] Buhârî, *age,* IV, 32.
[122] bkz. Taberî, I, 1517; İbn Seyyidün-Nâs, II, 96.
[123] krş. Vâkıdî (MSS), 562-570, 156-157; İbn Seyyidün-Nâs, II, 96 vd., 121.
[124] bkz., Vâkıdî (MSS), 562-570, 572-573; krş. İbn Seyyidün-Nâs, I, 222.
[125] bkz., Taberî, I, 1473; Vâkıdî (MSS), 421-422.

Zührî'nin Hudeybiye'yi takdir etmesi, o zamanda istemeden alınan bir kararın doğrulanmasıdır.[126]

Ez-Zührî'nin rivayetleri genellikle, tamamen dürüst,[127] yalın ve veciz bir şekilde sunulan mütevazı, hakikî rivayetlerdir. Çok az miktarda, daha sonraki tarihlerde bolca görülen bir yüceltme gayreti bulunmaktadır. Bununla birlikte onun yüceltmenin başlangıcı olarak gösterilmesi ilginçtir.[128]

Ez-Zührî'nin tarihsel malûmatı, esas olarak hadislerden çıkarılmıştır. O, halk arasında dolaşan meşhur kıssaları, davetlerde hoşça vakit geçirme türünden önemsiz malzemeler olarak değerlendirmiştir.[129]

Onun tarihî malzemeleri içerisine çok sınırlı bir ölçüde de olsa başka unsurların da girdiği anlaşılmaktadır. Bunların varlığı, daha sonraki gelişmelerin belirtisidir. Heraklius'un yeni görev hakkındaki davranışı,[130] Kisrâ'nın önceden ikaz edilmesi,[131] kendi cini tarafından uyarılan *Kâhin* hikâyesi[132] ve Sürâka olayının ayrıntıları[133] gibi meşhur hikâyeler, kendi izlerini bırakmışlardır. Ez-Zührî'nin geçmiş peygamberlere ve *Ehl-i Kitâba*[134] olan ilgisi, İncil hikâyelerinin zayıf bir yansımasını aksettirir ve Ka'b el-Ahbâr burada bir kaynak olarak görünür.[135]

Şiir, seyrek de olsa onun rivayetleri arasında yer alır.[136] Bunu anlamak mümkündür, zira şiir, kültür içerisinde yer alan, göz ardı edilemeyecek çok meşhur ve temel bir öğe idi. Ez-Zührî, şiire ilgi göstermişti[137] ve onun bu konudaki engin bilgisi meşhurdu.[138] Bununla birlikte *Megâzî*'sinde şiir çok az miktarda bulunur ve *Eyyâm* tarzının hiçbir yansımasını aksettirmez.

Ez-Zührî'nin tarih merakı *Megâzî* ile sınırlı değildi, onun yanı sıra şecereler ile ilk dönem İslâm tarihiyle de ilgilenmişti. Soy bilimi (*Ensâb*) konusundaki derin bilgisiyle meşhurdu.[139] Hâlid el-Kasrî ondan Arapların nesebini yazmasını istediğinde o, kuzeydeki Araplardan Mudar'ın nesebiyle başladı, ancak tamamlayamadı.[140] Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*[141] adlı eserinde, Kureyş kabilesinin nesebi

126 Taberî, I, 1594.
127 Zâtü Envât konusunda, bkz., İbn Hişâm, 894.
128 bkz. Taberî, I, 1154, 1485, 1360.
129 Zehebî, *age,* 74; İbn Kesîr, IX, 343.
130 Taberî, I, 1565-1566.
131 *age,* I, 1014.
132 *age,* I, 1145.
133 İbn Hişâm, 331-332.
134 İbn Cevzî, *age,* II, 78; İbn Kesîr, IX, 342; *Hilye*, III, 362.
135 krş. Taberî, I, 112, 200-201, 293. Öyle anlaşılmaktadır ki, bu hikâyeler onun *Megâzî*'sinde yer almamışlardır.
136 bkz., Vâkıdî, *age,* 94, ve MSS, 569-570; Taberî, I, 1652-1653.
137 Zehebî, *age,*73; İbn Kesîr, IX, 343.
138 krş. *Eğânî*, IV, 49.
139 İbn Cevzî, *age,* II, 78; *ZDMG*, XLIV, (1890), 434; *Hilye*, III, 361. krş. İbn Hişâm, (Kahire), I, 8.
140 *Eğânî*, XIX, 59.
141 *Nesebü Kureyş*, 3.

konusunda ondan aktarma yapar ve bu, kendi kabilesi olan Kureyş'in nesebi hakkında bir kitap yazmış olan Kurre b. Abdurrahman'ın ifadesine ağırlık kazandırır.[142]

Ez-Zührî, Râşid Halifeler dönemini ele almıştır. Medine'deki, yaşatılan hadisler anlamına gelen *Sünnet* kadar, *Ümmet*'in şekillenmesinde hayatî bir role sahip olan büyük hâdiseler, mevcut konulardı ve ez-Zührî de onları ele almıştı. Hz. Ebû Bekir'in seçilmesi konusunda ayrıntılı bir rivayet verir ve bu seçimin neden olduğu etkiyi yansıtır.[143] Daha sonra Hz. Ebû Bekir'in açış konuşmasını ve halife olarak nasıl davranacağına ilişkin düşüncesini verir.[144] Hz. Ali'nin bu seçime yönelik tavrı, onun daha sonra sadakatini ifade eden *bey'ati*, Hz. Fatıma'nın Fedek'i miras olarak talebi, işlenen konulardır.[145] O, Hz. Ömer döneminde, askerî gücün ve ödenen vergilerin kaydedildiği *dîvân*[146] ile büyük bir ihtimalle *şûrâ*yı[147] ayrıntıyla ele almıştır. Hz. Ömer'in yaşı ile birlikte bazı konuşmalarını verir.[148] Daha sonra uzun uzadıya Hz. Osman'ın iktidarına geçer. İlk olarak Kur'ân'ın cem edilmesi [*codification*] üzerinde durur.[149] Sonra *Fitne* hadisesinin muğlâk ayrıntılarını inceler – onun anlatımı bu hâdisenin Medine versiyonunu temsil etmesi bakımından önemlidir. Hz. Osman, ilk altı yıl boyunca herkesin tuttuğu bir yönetici olmuştu, ancak daha sonra şikâyetler baş gösterdi ve yığılmaya başladı.[150] Ez-Zührî, Hz. Osman'a yönelik eleştirileri,[151] halifenin bu eleştirilere karşı tutumunu,[152] Mervân'ın olumsuz etkisini,[153] Medine'deki tehlikeli bölünmeleri,[154] bulutların toplanmasını, fırtınayı, Hz. Osman'ın şehit edilmesini,[155] Medine'deki önemli simaların tepkisini ve sonunda da Hz. Ali'nin halife olarak seçilmesini ayrıntılarıyla anlatır.[156] Daha sonra Talha ve Zübeyr'in yeni halifeye karşı tutumlarını, onların Hz. Âişe ile toplantı yapmalarını, bu üçlünün Basra'ya gitmesini, çarpışma öncesi Hz. Ali ile yapılan görüşmeleri ve son olarak Deve [*Olayı-Cemel Vakası*] savaşını ortaya koyar.[157] Bundan başka, Hz. Ali'nin Muaviye ile anlaşmazlığı, Sıffin'deki

[142] Zehebî, *age,* 68.
[143] Taberî, I, 1820-1824; İbn Hişâm, 683-686. Peygamber'in vefatından sonraki karışıklık için bkz., Taberî, I, 1816-7.
[144] Taberî, I, 2142-2143 ve 1828-1829.
[145] Taberî, I, 1825-1827, ayrıca Ebû Bekir'in ölümü, *age,* 2128.
[146] Belâzurî, *Fütûh*, 450 vd. ve 455.
[147] krş. Belâzurî, *Ensâb*, V, 21.
[148] Taberî, I, 2731 ve 2757-2758; ayrıca bkz., I, 2798.
[149] *Fihrist*, 24.
[150] Belâzurî, *Fütûh*, 462; *Ensâb*, V, 25.
[151] Belâzurî, *Ensâb*, V, 26, 27, 38, 39, 88-89.
[152] *age,* 26, 67 vd., 89.
[153] *age,* 62, 67-69.
[154] bkz. *age,* 26, 88-89.
[155] *age,* 62, 67-70, 85, 91, 97; Taberî, I, 2871 ve 305-312.
[156] Belâzurî, *Ensâb*, V, 69-71, 91-92.
[157] Taberî, I, 3069, 3102-3103, 3185-3187.

hakem olayı (*Tahkîm*) ve Muâviye zamanında Mısır'ın fethi ele alınır.[158] Son olarak Hz. Hasan'ın Kûfelilerle ilişkisi, onun Muâviye ile görüşmeleri ve hilâfetten feragat etmesi bu dönemi kapatır.[159]

Ez-Zührî'nin Emevî dönemiyle ilgilenmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, I. Velîd'in ondan Emevî halifelerinin yaşlarını istediği,[160] ez-Zührî'nin de onun dedesi olduğu için Emevî halifelerinin yaş ve iktidar sürelerini yazdığı kaydedilmektedir.[161] Taberî, son olarak ez-Zührî'den I. Velîd'in iktidar süresini nakleder.[162]

Ez-Zührî'nin gözlemlerinin bu kısmı, tarih yazıcılığının bir başka önemli saikını *Ümmet*'in yaşadığı tecrübelerin şekillendirmiş olduğunu ortaya koymaktadır. *İcmâ* ilkesi, siyasî fırkaların ortaya çıkışı ve onların özellikle *Fitne* ya da ilk iç savaş ve vekâletin seçim yoluyla mı yoksa kalıtsal olarak mı halifeye geçeceği gibi eski konular hakkındaki tartışmaları, özellikle vergi koyma[163] ve *dîvân*ın oluşturulmasıyla ilgili sorunların tümü, tarih tarafından aydınlatılması gereken konulardı. Ez-Zührî, açıkça Medine rivayetlerini verir. Onun rivayetleri, genellikle *Ümmet*'in haklı olduğunu gösterir. Hz. Peygamber, *Ümmet*'i yönetmesi için hiç kimseyi aday göstermedi, yerine geçecek kimsenin belirlenmesi seçime bırakıldı, miras yoluyla değil. *Ümmet*'in tercihi Hz. Ebû Bekir'di, Hz. Ali dahi, ilkin pek mutlu görünmese de, daha sonra gönül rızasıyla ona *bey'at* etti. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer, iyi halifelerin en üst düzey örnekleridir. *Fitne* meselesi çok daha karmaşıktır; Osman'a karşı oluşan ayaklanma, onun icraatlarından ileri gelen gerekçelere sahipti. Bu, ez-Zührî'nin kayıtlarında başka rivayetlere nazaran daha açık renklerle resmedilir. *Fitne* hâdisesi açıkça Medine'yi bölmüştü; Hz. Ali'nin tavrı başta bir danışman edasındaydı, daha sonra ise hücum sırasında mesafeli durmayı tercih etti, fakat cinayet onu şiddetle sarstı. Hz. Ali, aday olduğu aşikâr olduğundan halife seçildi. Talha ve Zübeyr'le olan anlaşmazlığında Hz. Ali haklıdır ve karşıtları üzerinde zayıf bir karartı vardır. Muâviye ile olan mücadelesinde, Muaviye daha akıllı gösterilmesine karşın Hz. Ali davasında haklı biridir. Bununla beraber ez-Zührî, Hz. Hasan'ın Muâviye lehine hilâfetten çekilmesinin Muâviye'nin davasını meşru hale getirdiğini kaydeder. Bu hususlar, ez-Zührî'nin siyasî grupların tesirinde kalmadığını ve Medine'de görülen biçimiyle, tarafsız bir anlatım sunmaya çalıştığını göstermektedir. Bununla beraber burada ez-Zührî'nin Emevîlerle olan ilişkilerinin[164] tartışılması icap etmektedir.

Ya'kûbî, Abdülmelik'in, İbnü'z-Zübeyr'le anlaşmazlığı sırasında Suriyelilerin hacca gitmelerini durdurma girişimi esnasında, Kudüs'teki Mescid-i Aksâ'nın hac-

[158] *age,* 3241-3242, 3341-3343, 3390-3392.
[159] Taberî, II, 1, 5-7.
[160] *age,* II, 149.
[161] *age,* II, 428.
[162] *age,* II, 1269.
[163] krş. Belâzurî, *Fütûh,* 19-20, 59, 68, 80, 384.
[164] krş. Zehebî, *age,* 72; Goldziher'in değerlendirmesi (*Muhammedanische Studien,* II, 35-6, 37-8, 40) biraz eleştireldir.

cına izin veren ez-Zührî'nin naklettiği bir hadisi okuduğunu ifade etmektedir.[165] Bu hadisin kendisi şüphelidir ve ez-Zührî o zamanlar çok gençti –yaklaşık olarak 72-73/691-692 yılları– ve meşhur değildi. Ez-Zührî Şam'a gitti ve tesadüfen o sıralarda meşruiyet sorunu olan Abdülmelik'e götürüldü. Halife ilkin onu tanımadı, ancak görüşmeleri sırasında onun bilgi ve aklından etkilendi, onun borçlarını kapattı, ona bir armağan vererek çalışmalarını sürdürmesini tavsiye etti, ez-Zührî de böylece Medine'ye döndü.[166] Bu rivayet, onun henüz genç bir âlim olduğunu ve halife için o denli bir öneme sahip olmamış olsa iç savaş sırasında böyle bir tavsiyenin yapılmasının zor olduğunu göstermektedir. Öte yandan ez-Zührî'nin bir kaydı, onun, İbnü'z-Zübeyr'le savaştığı sırada Abdülmelik hakkında eleştirilerde bulunduğunu göstermektedir.[167] Biz bu olasılığı bir yana bırakmak ve ez-Zührî'nin açıklamasını kabul etmek zorundayız: "Ben İbnü'l-Eş'as'ın ortayı çıkışı sırasında Şam'a geldim"[168], 80-81/699-700 dolayları, İbnü'z-Zübeyr'in ölümünden yedi sekiz yıl sonra.

Muhtemeldir ki, ez-Zührî'nin çalışmaları onu uzun süre Medine'de kalmaya zorladığı sırada Emevî sarayına nadir ziyaretler de yapmıştır. Daha sonra Filistin'in güneyinde Hicaz sınırı yakınlarındaki Edâmâ'ya[*] göçmüş, buradan Hicaz'a ve bir âlim oluşu dolayısıyla (*li'ilmihî*) Emevî sarayına ziyaretler gerçekleştirmiştir.[169] II. Ömer, ona çok önem veriyordu.[170] II. Yezîd ve Hişâm'ın iktidarı zamanında Şam'a yerleşmiş olması çok daha muhtemeldir. II. Yezîd onu *kadı* tayin etmişti. Ez-Zührî, kendisini oğluna özel öğretmen olarak tutan Hişâm ile yakın bir arkadaşlık içerisinde bulundu, bu Emevîlerde İslâmî eğilime verilen önemin arttığını gösteren bir işaretti. Hişâm, ez-Zührî'den, oğlu için hadisleri yazmasını istedi;[171] daha sonra onun derslerine katılıp ona eşlik eden iki kâtibe bunları yazmalarını söyledi. İki kâtip de ez-Zührî'nin hadislerini bir yıl içinde yazıp bitirdiler.[172] Bu büyük olasılıkla onun Emevî arşivlerinde bulunan eserlerinin büyüklüğünün çapını açıklamaktadır. Bununla beraber, Hişâm'la girdiği heyecanlı bir tartışmadan ez-Zührî'nin Emevî nüfuzundan bağımsız olduğu anlaşılmaktadır. Hişâm, ez-Zührî'ye, Kur'ân'da geçen bir atıfta kimin kastedildiğini sorar, ez-Zührî cevabında Abdullah b. Übey'in kastedildiğini söyler. Hişâm, Ali'nin kastedildiğini belirterek sert bir karşılık verir. Ez-Zührî cevabında ısrar edince de, "Yalan söylüyorsun!" der. Bunun üzerine ez-Zührî'nin cevabı şu olur: "Ben mi yalan söylüyorum! Allah müstahakkını versin;

[165] Ya'kûbî, *Tarih*, II, 311.

[166] İbn Kesîr IX, 340-1, Zehebî, *age,* 70; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 239. İbn Kesîr, halife tarafından Zührî'ye ricası üzerine bir maaş bağlandığını ilâve eder. krş. İbn Sa'd, VII, 157; İbn Kuteybe, *age,* 228.

[167] Belâzurî, yay. Ahlwardt, 163.

[168] Buhârî, *Târîh*, 93.

[*] Edâmâ: Zührî'nin kabrinin bulunduğu yer. Yâkut el-Hamavî, burayı Hicaz sınırları içerisinde göstermektedir. bkz., *Mu'cemü'l-Büldân*, Beyrut 1979, I, 125; Talat Koçyiğit, "Zührî", *İA*, XIII, 647. (ç.n.)

[169] Zehebî, *age,* 70; İbn Kesîr, IX, 341-342; İbn Cevzî, *age,* II, 79.

[170] İbn Cevzî, II, 78; krş. İbn Abdü'l-Hakem, yay. Torrey, 104.

[171] Zehebî, *age,* 70-71; İbn Kesîr, IX, 342.

[172] *Hilye*, III, 361.

yemin ederim ki, gökten, Allah'ın yalan söylemeyi helâl kıldığını söyleyen bir haberci gelse, ben gene de yalan söylemezdim."[173] İşte böyle bir âlimdi.

Ez-Zührî'nin katkısı, İslâmiyet'in ilk dönemine ilişkin yaklaşım ve ele alış tarzıyla sınırlı değildir. O, kendi rivayetlerini yazıya geçirmek suretiyle tarih araştırmalarına büyük bir hizmette bulunmuştur. Evinde, çevresi kitaplarla doluydu.[174] Emevî arşivlerinin rafları onun Hişâm için yazdığı eserlerle yüklüydü.[175] Ona mal edilen "Sultan bizi zorlayıncaya kadar hadis yazmayı uygun görmedik, ondan sonra artık biz de başkalarının yazmasına engel olmayı hoş görmedik"[176] sözü, hadisçilerin daha sonraki bir uyarlaması olarak görünmektedir. Gerçekten ez-Zührî bir öğrenciyken hadisleri ve notları yazıya geçirirdi. Müteakip çağdaş bir kayıt, onun kitaplarını yazmış olmasının sorumluluğunu üzerine alır. El-Leys ona "Bu kitapları insanların yararlanabileceği hale getirsen, tüm bildiklerini yazsan ve böylece kendini (başka çalışmalar için) rahat bıraksan" demiş, ez-Zührî de "*ilm*i benim kadar yayan veya onu daha faydalı hale getiren kimse yoktur" cevabını vermiştir.[177] O, "Bir âlimin kitabını okumak veya onu dinlemek aynı şeydir"[178] diyerek, yazılı söze büyük bir itibar göstermiştir. Abdullah b. Ömer, ez-Zührî'nin kendi kitaplarından birini bir okuyucuya vererek kitabın yalnızca içindekiler kısmını kaydetmesine müsaade ettiğini kaydetmiştir.[179] Mâlik b. Enes, "ez-Zührî, *ilm*i yazılı halde ilk ortaya koyan kişiydi" dediğinde ez-Zührî'nin rolünün tam olarak farkında idi.[180] Bu yazım, diğerlerine yol açmıştır.

Sonuçta, ez-Zührî'nin *Siyer*'in ana hatlarını ve çerçevesini çizdiği ve Medine geleneğinin sağlam bir hale gelmesinde büyük katkıları olduğu açıktır. Şayet tarih yazıcılığında öncü Urve ise, ez-Zührî de Medine tarih ekolünü kurmuştur. Onun değerli eserlerinde biz, Vehb b. Münebbih gibi hikâye anlatıcıların tarzı olmayan *Megâzî*'nin esaslarını buluruz. Öğrencilerinden özellikle Mûsâ b. Ukbe ve İbn İshâk onun eserleri üzerine kafa yordular, bununla birlikte sonuncu, çoğunlukla meşhur ve İncil'de geçen hikâyelerden –kendi aleyhine olacak biçimde– yararlandı, ez-Zührî nüve olarak kaldı.

Ez-Zührî ayrıca *Ümmet* deneyimine olan ilginin tarih yazıcılığının bir başka sebebi olduğunu açık hale getirmiş ve Urve'nin bu sahadaki mütevazı başlangıcını oldukça geliştirmiştir.

Son olarak, ez-Zührî'nin yazıyı kullanması tarih bilimini sağlam bir zemin üzerine oturtmuş ve ilk tarihî rivayetlerin bir kısmının muhafaza edilmesini sağlamıştır.

[173] Zehebî, 72.
[174] Yâfiî, I, 261; İbn Kuteybe, *Ma'ârif*, 260-261.
[175] Zehebî, 72; İbn Kesîr, IX, 344; *Hilye*, III, 361, 363.
[176] Zehebî, 69; İbn Kesîr, IX, 341; *Hilye*, III, 363.
[177] Zehebî, 72-73.
[178] İbn Kesîr, IX, 344.
[179] Zehebî, 69, 70.
[180] İbn Cevzî, II, 78.

İSLÂM'DA TARİH YAZICILIĞININ ORTAYA ÇIKIŞI ÜZERİNE BİR İNCELEME: EZ-ZÜHRÎ

AI-ZUHRI A STUDY ON THE BEGINNINGS OF HISTORY WRITING IN ISLAM

Abdülaziz DURİ / Çev. H. İbrahim GÖK

On the origins of the Islamic historiography, we have materials such as the hadith collects, and siret and maghazi texts basically; and depend on authorities such as figures who were in the generations who had just come after the ashab and later. Essentially, the beginnings of the Islamic historiography that had been examined in the two lines had a different development process in Madina against the school of Basra and Kufa in Iraq. While the tribal line became dominant in Iraq, a writing mode that had been depended on the hadith texts developed in Madina. Now al-Zuhri who has been considered as founder of this history line that had been appeared in Madina produced some texts on the sirets and maghazi by depending on the hadith. In this article, al-Zuhri and his works are discussed.

Keywords: Al-Zuhri, Islamic Historiography, Historiography, Madina, Iraq

دراسة حول ظهور كتابة التاريخ في الإسلام: الزهري

نحن نستند في كتابة التاريخ الإسلامي إلى المجاميع الحديثية كمواد أساسية لها، وإلى النصوص المدونة في المغازي والسير، وإلى أفراد الجيل الذين جاؤوا إثر الصحابة رضي الله عنهم كأفراد قاموا بجمع هذه النصوص.

وفي الحقيقة بداية كتابة التاريخ الإسلامي منقسمة إلي طريقتين: مدرسة الكوفة والبصرة في العراق، وإزاء هذه المدرسة ظهرت في المدينة مدرسة استخدمت نَهجا يختلف عن هذه الطريقة. فمدرسة العراق انتهجت نَهج العشائرية، وأما مدرسة المدينة اعتمدت في كتابة التاريخ على نصوص الحديث في مجال السير والمغازي. ويعتبر الإمام الزهري لدى الجميع مؤسسَ هذه المدرسة التي ظهرت في المدينة. وهذا المقال يبحث عن الزهري ومنهجه وأعماله التي قام بها.

الكلمات الرئيسية: الزهري، كتابة التاريخ الإسلامي، المدينة، العراق

KİTAPLAR, TEZLER
VE
BİLİMSEL ETKİNLİKLER

MERVAN EL-MÜDEVVER, EL-ERMENÜ ABRA'T-TARİH (TARİH BOYUNCA ERMENİLER), BEYRUT 1982, 39s. (ERMENİCE) + 681s. (ARAPÇA) + 5 HARİTA VE 80 RESİM

Ali ÜREMİŞ

"Ermeni meselesi" sadece Türkiye'yi değil Ortadoğu'daki devletlerin yanı sıra bu coğrafyada çıkarı ve emelleri bulunan Büyük Güçlerin tamamını ilgilendiren milletler arası nitelikte bir sorun ve politik mücadele aracı hâline getirildiğinden, her geçen gün önemini ve ciddiyetini daha da artırmaktadır. Onun için bu konuda lehte ve aleyhte yapılan çeşitli çalışmalara çok sık rastlanmaktadır. Son zamanlarda bu husustaki araştırmalara Araplar da yönelmiş bulunmaktadır. Bunlardan birisi de incelenmeye çalışılacak olan eserin sahibi ünlü yazar Mervan el-Müdevver'dir.

Dımaşk yerlilerinden ve Suriye vatandaşı olan Mervan el-Müdevver bir süre Dımaşk Üniversitesinde hukuk dersleri verdikten sonra Budapeşte ve Birleşmiş Milletlerde inceleme gezilerinde bulunmuştur. Colorado Üniversitesinde de ziraî ürünlerle ihracatı geliştirme alanında ihtisas yapan Arap yazar, daha sonra da dünya ticaretinin gelişmesi ile ilgili konularda uzmanlaşmıştır.

Müdevver, *VII Bölümden* oluşan eserinin *Sunuş* yazısında (s.5), çalışmasının; asırlar boyu süren Arap-Ermeni dostluk ve kardeşliğini güçlendirmesini, kültürel alışverişe katkıda bulunmak suretiyle bu iki milletin dayanışmasını arttırmasını temenni ettiğini belirtir. *Önsöz*de (s.7–13) geçmişten günümüze Ermenilerin tarih ve medeniyetini, diğer milletlerle münasebetlerini anlatan Arapça bir araştırmanın kendilerinde olmayışından kaynaklanan boşluğu doldurmak amacıyla telife yöneldiğini vurgular.[1] Akabinde eserin muhtevasıyla ilgili bilgi sunar (s.19–46).

I. Bölümde (s.47–111) "*Ermeni Toprakları ve Ermeni Milletinin Teşekkülü*" üst başlığı altında, insanlık tarihinin jeolojik çağlardan itibaren "Ermenistan"da[2]

[1] Yazar hedefine ulaşmış olmalı ki meşhur Suriyeli Ermeni yazarlardan Toros Tûrâniyan: "Tarih boyunca emperyalist güçler karşısında büyük mağduriyetler yaşayan çilekeş Ermeni ve Arap milletlerinin asırlar sürecek dostluğuna katkı sağladığı, en önemlisi de I. Dünya Savaşı yıllarında kendilerine kucak açtıkları gibi bu sorunu da ele alıp ortaya koymak suretiyle haklarına kavuşmaları hususunda destek vererek yöneltilen zulümleri tenkit ettiği" için eserine *Takriz* yazmıştır (s.15–17).

[2] Sınırları tam tespit edilemese de kuzeyde Karadeniz ve Gürcistan'a, güneyde Kızılözen ve Kerkük ile Suriye'de kalan Sincar Dağı'na, batıda Malatya-Çukurova ve Asi Irmağı'na, doğuda da Hazar Denizi'ne kadar varan bölgeyi kaplayan "Ermenistan" ile Ermeni terimlerinin etimolojisi hak. bkz. Esat Uras, *Tarihte Ermeniler ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 1987, s.16vd,98vd; Erdal İlter, "Ermenistan Adı,

→

geçirdiği gelişim safhaları ayrıntılarıyla ele alınmıştır (s.51–67). Devamında, tarihin pek eski devirlerinden beri coğrafî bir mevkii belirtmek için kullanılagelmekte olan ve "Armenya (Yukarı-Eller / Yüksek Ülke / Urartu)" diye isimlendirilen bölgenin sınırları tespit edilerek tabii zenginlikleri incelenmiştir (s.68–81). Bölgenin kadim sakinleri, özellikle de Urartular üzerinde durulduktan (s.82–94) sonra Ermeni ırkının kökeni ve millet olarak teşekkülleri hakkında geniş bilgi verilmiştir (s.95vd).

Yazar bölümde klasik Ermeni tarihçilerinin tesir ve değerlendirmelerinden, dolayısıyla tenakuzlardan kurtulamamıştır. Meselâ "Ermenistan" denilen bölgenin, bu "cemaatin" gelmesinden önce de "Armenya (Armenia)" diye anıldığı hususunda isabetli davranırken (s.82nu.2) Ermenileri; Urartu İmparatorluğunu meydana getiren kabilelerden birisi olarak göstermeye, bir başka ifadeyle Urartular ile Ermenileri her alanda ilişkilendirmeye çalışmıştır. Oysa geçen yüzyılda halledilmiş olan bu mesele,[3] onun; konunun tarihî derinliğine ne kadar uzak olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Genel anlamda I. Bölümde özgün bir şey ortaya koyamayan Müdevver tenkit ve tahlillerle çözümlere ulaşmaktan ziyade çoğunluğu çürütülmüş olan Ermeni tarihçi ve yazarlarının görüşlerine dayanmakta, klasik iddialarla uğraşmaktadır. Bu durumda onun, Ermeni tarihçilerinin bile kendilerinin kökleri, anayurtları, o coğrafyaya nereden ve ne zaman geldikleri gibi fikir birliğinde olmadıkları varsayımları, en geniş yelpazede ele alıp sanki Arap değil de tarihçi olmayan bir Ermeni'nin bakış açısıyla nakletmekten öteye geçemediğini söylemek mümkündür.

II. Bölümde (s.113–258) "*Ermeni Devleti Tarihi veya Ermenistan'ın Siyasî Tarihi*" ana başlığı altında, M.Ö. 610–331 yılları arasında Urartu arazisine sahip olup Med ve Pers İmparatorluğu tâbiiyetinde yaşayan Ermenilerin durumları, M.Ö. 331'den M.Ö. 66'ya kadar Makedonya İmparatorluğu içine giren, bu tarihlerden itibaren önce Romalılar, yerlerini alan Bizanslılar ve bunlarla 640'lara dek mücadelesi süren İranlıların hâkimiyeti altında kalan Ermenistan'da hüküm süren ve sanki tam bağımsızmış tarzında sunulmaya çalışılan Orontes (veya Hrant) ve

→ Ermeniler'in Menşei ve Bazı İddiaları Üzerine", *Ermeni Araştırmaları, S.6, (Yaz 2002)*, s.24–34; Azmi Süslü vd, *Türk Tarihinde Ermeniler*, Ankara 1995, s.11vd,35vd.

[3] Akrabalık ve kan bağının bulunduğu (s.94,132nu.4) iddialarını tekrarlayıp tarihçiler arasında "icmâ" olduğu şeklinde (s.92vd) acayip neticelere ulaşan yazar; "*Ermenilerin Kökleri ve Bu Milletin Teşekkülü*" ara başlığı ile de "Hind-Avrupalı" dediği "karma topluluğun" menşeini, bölgeye nereden ve ne zaman geldiğini irdelemiştir. Köklerini Kitâb-ı Mukaddes rivayetlerine bağlayarak Ermeni tarihçi ve din adamı Horenli Movses'in başı çektiği, Nuh Peygamberin torunu Hayk'ın soyu ile başlatan efsanevî hikâye ve görüşlere, Herodot ve Strabon'un rivayetlerine, tarih, coğrafya ve zaman bakımından birbiriyle tutarsız olan ve Ermenileri VII. asırda Balkanlardan bölgeye getirip buralarda ortaya çıkaran, "Hayk" ile Ermeni, "Hayastan" ile Ermenistan kelimesi arasında bugün ilmî bir değeri kalmamış görüşlere [tutarsızlığı hak. bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, s.10vd,22vd,37vd; Kamuran Gürün, *Ermeni Dosyası*, İstanbul 1988, s.19vd] yer vermekten geri durmamıştır (s.95–111).

Arsaklı (Arşaguni) gibi Ermeni sülâlelerin idarecileri teker teker ele alınmıştır (s.132–195).

640–885 arasında Ermenistan'daki Arap hâkimiyeti ve Ermeni derebeylerine değinildikten sonra 885-1071'lerde bazen Abbasîlerin, bazen de Bizanslıların atadığı valiler tarafından fiilen idare edilen bölgedeki durumun yanı sıra Selçuklu Türkleri ve Bizanslılarla ilişkilerden de birkaç cümleyle bahsedilmiştir. Derebeylik sistemi yine gözardı edilerek 885'ten itibaren Bagrat hanedanından başa getirilen Ermeni prensleri anlatılmıştır (s.209–221). Devamında da Kilikya'ya kayan Ermeni Baronlarının; 1080–1375 yılları arasında Bizans, Türkiye Selçukluları, Eyyûbî ve Mısır Memlûkları gibi güçlü devletlerin darbeleri altında olmalarına rağmen onların mücadelelerinden yararlanmasını bilen idareleri incelenmiştir (222vd).

Bölümün son konusu olarak (s.246vd) ise 1375'te Kilikya Tâbi Ermeni Baronluğunun Mısır Memlûkları tarafından sona erdirilmesi ve 1516'da Osmanlı idaresine girişlerinden 1878'lere kadar geçen sürede Ermenilerin durumları ele alınmıştır.[4] 1678'lerde bağımsızlık hayallerine kapılan Ermenilerin İran Ermenistan-'ındaki Eçmiyazin Katolikosluğunun önderliğinde on iki misyoneri "Ermeni diplomat heyeti" gibi Avrupa devletlerinin desteğini almak üzere harekete geçirmeleri (s.250vd), dolayısıyla "Ermeni Meselesinin" temellerinin atılışı ve hâdisenin "uluslar arası güçlerin sorunu" şekline sokuluşu anlatılmıştır.[5]

Çoğunlukla ayrıntıdan kaçınmayan yazar, II. bölümde de; güçlü devletlerin geçit ve mücadele alanı olmaktan kurtulamayan bir bölgede, asırlarca ardı arkası kesilmeyen çatışmaların birleşmek fırsatı vermemesi ve tam bağımsız olmalarına neredeyse hiçbir zaman imkân tanımaması, dolayısıyla da bir derebeylik statüsünden kurtulamamış "ara millet" durumunda olmaları gibi sebepler yüzünden tarih boyunca ne hür bir Ermenistan, ne de bir Ermeni devletinden söz etmenin imkânsızlığı ortada iken[6] bunları bilmezden gelerek Ermenilerin Türkler ve diğer

[4] Bu kısımda, şimdiye kadar sıkıntı çekmemiş gibi gösterilen ve hâkim millet intibaı uyandırılmaya çalışılan Ermenilerden, 1603-1616'larda Osmanlılarla Safevîler arasında süregelen savaşlar yüzünden Culfa ve Erivan'daki elli bin dolayındaki ailenin, İran'a göçe zorlandığı zikredilir (s.248). Bu hususa sadece Ermeni kaynaklarında rastlandığı hak. bkz. Kamuran Gürün, *a.g.e.*, s.77

[5] XVIII. yy. başlarından itibaren Osmanlı Devletinin bölgedeki politikaları karşısında İran'dan ziyade Rusya'nın etkili olamaya başlamasıyla, Ermenilerin kendilerini korur gözüken Rusların yanında yer almak suretiyle imtiyazlar elde etme çabaları, 1877–1878 Osmanlı Rus savaşından sonra -Ayastefanos Anlaşması gibi- çeşitli teşebbüslerle, özellikle "Türkiye'deki Ermenilerin uluslar arası güçlerin sorunu" hâline getirilişi [Bu safhadaki gelişmelerin kapsamlı şekilde değerlendirilmesi hususunda bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, s.199-251; Kamuran Gürün, *a.g.e.*, s.97vd; Salim Cöhce, "Ermeni Kimliği Hakkında Bir Değerlendirme", *Yakın Tarihimizde Kars ve Doğu Anadolu Sempozyumu (Kars - Subatan 17-21 Haziran 1991)*, Ankara 1992, s.95-101; Ramazan Tosun, "Ermeni Meselesinin Ortaya Çıkışı ve Mahiyeti", *S.Ü. Türkiyat Araştırmaları Dergisi, S.14 (Güz 2003)*, s.143-163], ancak hamilerinin işgal ve istismarlarından kurtulamayışları da tarafgir bir şekilde ele alınmıştır (s.257–258).

[6] Bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, s.87vd; Kamuran Gürün, *a.g.e.*, s.36vd; Azmi Süslü vd, *a.g.e.*, s.79vd; M. Kemal Öke, *Ermeni Meselesi*, İstanbul 1986, s.84vd.

devletler tarafından itaat altına alınışlarını ve her fırsatta ihanet edişlerini gözardı edip geçiştirmeye çalışmış, irdelediği konuları da objektif bir incelemeye tabi tutamamıştır.

III. Bölümde (s.259–365) "*Tarihte Ermeni Uygarlığı*" üst başlığıyla din, dil, sosyal ve iktisadî hayat incelenmiştir. "Ermenistan'ın putperestlikten Hıristiyanlığa geçişi, Ermeni kilisesinin kuruluş" ve teşkilât yapısı üzerinde durularak "Ermeni kilisesinin Hıristiyanlık içerisindeki yeri ve önemi" ortaya konmuştur (s.261–288).[7]

Hakkında kesin bilgi bulunmayan karışık "Ermeni dil ve edebiyatının gelişim aşamaları" irdelenirken Ermenicenin; Rumca, Asurîce, Farsça ve diğer dillerden (s.292vd), Kitabı Mukaddesten, çeviri ve telif hareketlerinden etkilenmiş olabileceği ve kilisenin bunun korunmasındaki rolü (s.316vd) araştırılmıştır. "Sınıflaşma, Armenya ve Kilikya'daki İçtimaî Hayat, İktisadî Bünye" başlığı altında Ermenistan'ı "anavatan", Kilikya'yı da "yeni vatan" olarak vasıflandıran (s.320,350,371) yazar, sosyal yapının işleyişi (s.319–352), Ermeni mimarîsinin gelişimi, bu alana katkıları ve pek çok ülkedeki kilise mimarîsi hizmetleriyle bahsi tamamlamıştır.

Söz konusu edilen bölüm içinde, Ermeni camiasının Hıristiyan oluşu hususundaki efsanevî ve tarihî bilgiler birbirine karıştırılarak ele alınmaktadır. Bu "karma topluluğun" sanki asırlarca medeniyet bayraktarlığı yapmış ve doğu medeniyetinin öncüsü olmuş bir üstün ırk havası verilmeye çalışılarak anlatılması oldukça mübalâğalı ve maksatlı görünmektedir.

IV. Bölümde (s.367–431) "*1863–1923 Yılları Arasında Ermeni Meselesi*" başlığı altında Ermeni sorunu ve tarihî temelleri, Osmanlı-Ermeni çatışmaları (s.393vd), İttihat-Terakki döneminde (s.402–409) ve I. Dünya Harbi boyunca Ermeni meselesi ile Ermeni Cumhuriyetinin 1916'da İngilizler, Fransızlar ve Ruslarla ittifakları tetkik edilmiş (s.410vd), tarihî gerçeklerle uyuşmayan ve kendi içinde çelişen yaklaşımlarla söz, Osmanlının son dönemlerine getirilmiştir.[8]

[7] Bu kısımda, dört asır (M.Ö.610–190) Medyalılar, İranlılar sonra da Romalılar hâkimiyetinde kalan Ermenilerin din ve kültürlerinde bunların tesirleri, Hıristiyanlığı -IV. yy'ın başlarından itibaren- kabullenişlerine kadar geçen safhadaki tek bir çizgide isimlendirmek mümkün olmayan dinî vaziyet ve eski inanışlarındaki Roma, Yunan ve İran mitolojilerinin etkileri de belirtilmiştir.

[8] Yazara göre sorunun kökenleri M.Ö. VI. yy'a kadar ulaşmaktadır. Bu asırdan itibaren ortaya çıkan Ermeni devleti XI. yy'da "anavatan", XIV. yy. sonlarında da "yeni vatan"da istiklâlini kaybetmiş (1375), ömrü XIX asrı bulan bu siyasî devlet beş yüz seneden fazla fiilî bağımsızlığını yitirmiş ve bu durum XX. yy'ın ilk çeyreğine kadar sürmüştür. Oysa bu hususu K. Gürün, *a.g.e.*, s.36vd'da: "M.Ö. IV. yy'dan itibaren *Ermenistan* denilen coğrafî bölgede bugün *Ermeni* diye adlandırdığımız, ama kökenlerinin ne olduğunu tam olarak bilmediğimiz bir topluluk yaşamaktadır. Bunların bölgenin neresinde yaşadıkları ve sayıları hakkında hiçbir bilgi yoktur... Bölgede feodal düzen hâkimdir. Bu derebeylerin hangisinin Ermeni asıllı olduğu, hangisinin başka asıllardan olduğu da bilinmemektedir. Bu derebeyler topluluğunun yegâne bağımsız devri M.Ö. 95–66 yıllarındadır... Dolayısıyla, Ermeni tarihi diye okuduğumuz bazı kitapları, ne oldukları kesinlikle belli olmayan bazı feodal beyliklerin tarihi şeklinde kabul etmek çok yanlış bir davranış olmayacaktır" diye özetlemektedir.

"Ermeni Meselesi ve Osmanlı-Ermeni Çatışmaları" alt başlığıyla 1894–1909 yılları arasında II. Abdülhamid dönemi, 24 Nisan 1915'e kadar İttihat-Terakki safhası ele alınmıştır. Ermenilerin Osmanlı idaresine geçtikleri dönem, İranlılar ve Ruslar karşısındaki savaşlarında defalarca, tâbi oldukları devletin aleyhindekilerle işbirliği yapmaları, hatta Zeytun, Sasun gibi kanlı isyanların suçu da Osmanlılara yükletilerek konular süratle geçiştirilmiştir. Büyük güçlerin Ermeni politikası ile Osmanlı Devletindeki Ermenilerin ihanetleri ve çıkardıkları olaylar göz ardı edilmiştir. [9]

IV. Bölümde de araştırmacıdan ziyade Ermeni propagandacısı gibi davranan müellif, tarih ilminden bîhaber bir Ermeni tarihçisi üslûbu ve yaklaşımıyla ilmî esasları bir tarafa bırakarak kitabın niçin kaleme alındığına dair açık ipuçları verir.

V. Bölümde (s.433–471) ise "*1923'ten İtibaren Ermeni Meselesi ve Sorunun Milletlerarası Hukukî Boyutları*" üst başlığı altında, 1894–1915 arasında Ermenilere karşı uygulanan sözde "mezalim" ve "katliam", kendi tabiriyle "jenosit" olayları yüzünden "hakları ellerinden alınan Ermenilerin"; problemi uluslar arası çerçeveye taşımaya mecbur kaldıkları şeklinde bir tablo çizilmiştir. Dahası Ermenilerin yaptıkları tedhiş hareketlerinin sorumluluğu da Osmanlı Devletine yükletilip mağduriyetlerinin giderilerek tazmini gibi dünyayı etkilemeye yönelik Ermeni propagandaları ve diplomatik faaliyetler; hukukî talepler şeklinde sıralanmıştır.[10]

VI. Bölüm (s.473–564), "*Tarih Boyunca Ermeni-Arap Münasebetleri*" çerçevesinde, bugünkü Arapların Ermenilerle aralarındaki kardeşliğin ve dostluğun tarihî temellerini bilmemesinin üzüntüsü yüzünden, asırlar öncesinden günümüze

[9] Yazar, "istibdadının Arap, Balkan ve Ermeni milletlerini çok etkilediğinden şikâyetle Padişah'ına 'Kızıl Sultan'" [bu sözlere isyan edip gerçekçi yaklaşımla dönemi değerlendiren Ermeni bir yazarın çalışması için bkz. Levon Panos Dabağyan, *Sultan Abdülhamid Han ve Ermeni Meselesi*, İstanbul 2001, s.9,79vd] diyerek (s.395vd) Ermeni çete ve cemiyetlerinin çıkardığı terör olaylarından [ki hâdise ve değerlendirmeler hak. bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, 421-592; Azmi Süslü vd, *a.g.e.,* s.163-187; M. Kemal Öke, *a.g.e.*, s.97-108] habersizmiş gibi davranır. Bu gibi vahim hâdiselerden, Ayastefanos ve Berlin muahedesine giden yolda Avrupa ve Rusların işe karışmaları ve "Ermeni sorunu" karşısında devletin hoşgörülü tedbirlerinden; "zulüm, tedhiş, tehcir ve jenosit" şeklinde propaganda etme gayretiyle, Ermenileri de masum gösterme çabaları içerisinde Erzurum'dan nakillerinden bahseder. [Bu safhadaki olaylar hak. bkz. Kamuran Gürün, *a.g.e.*, s.251-297; Azmi Süslü vd, *a.g.e.,* s.191-229; M. Kemal Öke, *a.g.e.*, s.141vd; A. Alper Gazigiray, *Osmanlıdan Günümüze Kadar Vesikalarla Ermeni Terörünün Kaynakları*, İstanbul 1982, s.261-368] I. Dünya savaşı boyunca Ermenilerin; İngiliz, Fransız ve Ruslarla ittifaklarını geniş, Jön Türkler ve İttihat-Terakkicilerle ilişkilerini ve çıkardıkları gâileleri kapalı geçiştirir. Ermeni meselesini *bağımsızlık* vaatleriyle Türkiye'yi hırpalamak için kullanan sömürgecilerle işbirlikleri, hizmetleri karşısında 15.11.1917'de Cumhuriyetlerinin ilânına kadar geçen devre ve bu çerçevede yapılan anlaşmaların yanlı tahlillerini yapar.

[10] Haklarının iadesinin zarureti ile ilgili klasik ve yeni iddiaların uluslar arası hukuk kuralları ve mahkeme içtihatlarıyla desteklenerek ağır müeyyidelerle sağlamlaştırılması, yani 1878 Berlin Konferansından itibaren -resmen- tarihî temellere oturtulmaya çalışılan ve Lozan'a kadar getirilen "Ermeni davasının"; Ermeniler ve emperyalist güçler tarafından yeniden ele alınıp beynelmilel boyut kazandırılması yolundaki gayretler, dikkat çekici surette konu edilmiştir.

kadar uzanan iki kardeş milletin münasebetleri ve müşterekleri ortaya çıkarılıp fiilî olarak sağlam dostlukların tesisini sağlamak ve bunun istikbalde daha kalıcı ve güçlü olmasına katkıda bulunmak amacıyla (s.473,475) kaleme alınmıştır.[11]

"1878–1920 Arasında Osmanlı Devletinin Bu İki Millete Karşı Tutumu, Arap ve Ermenilerin Maruz Kaldığı Zulümler ve Tehcir Politikası" alt başlığında (s.497–516) sözü süratle "24 Nisan 1915 katliamlarına!" getiren yazar; "kardeşlerinin haklılığının" ve zikredilen sebeplerden Arapların da Türklere düşmanlıkta onlardan geri kalmamalarının gerekliliğinin ispatı telâşına kapılarak objektifliğini tartışılır hâle düşürmüş, asılsız iddialarının[12] ardından, bağımsızlığa giden sürece geçmiştir.[13]

Genel anlamda bu bölümde de "Ermeni sorununu, Türk-Arap yakınlaşmasını önleyecek ve Türkiye'yi meşgul edecek bir konu" olarak gören emperyalistlerin ve Yahudilerin yöntemlerine,[14] yazar tarafından bilerek ya da bilmeyerek büyük ölçüde hizmet edildiğini söylemek abartılı olmasa gerektir.

[11] İki toplumun ilişkileri M.Ö. 95'lere kadar götürülerek Asr-ı Saadet, Emevî ve Abbasîler dönemi özetlenmiş (s.476–486) ve "Ermenistan'daki Arap Asıllı Ermeni Vatandaşlar" ara başlığı altında (s.487–496) "bugün Ermenilerin onları kendilerinden biri olarak görmesinin" (s.491) nedenleri irdelenmiştir. Arapların 661'den itibaren "Armenya"ya fetih, yerleşme, ticaret ve tıbbî vs. amaçlarla geliş gidişi üzerinde durularak, bu iki milletin dostluğunun tarihî gelişimine ve söz konusu coğrafyada meskûn Arapların tam bir emniyet ve rahat içerisinde yaşadığına dikkat çekilmiştir.

[12] Güya Osmanlılar "dinamiklerini oluşturan bu iki topluluğu" sosyal, kültürel ve siyasî baskılara maruz bırakmış, gazetelerini kapatmış, çeşitli alanlarda dillerini kullanmalarına izin vermemiş (s.497vd). İleri gelenlerini sürgünlere göndermiş veya kontrol altına almış. Sözde "Ermenilere karşı 1895-1896'lardan itibaren yoğun şekilde başlatılan ve senelerce sürecek olan bu baskılar; onların (çoğunluğu bile sağlayamadıkları) 'Ermeni Vilâyetleri'nde ıslahat isteyip taleplerini de uluslar arası sahaya taşımalarından dolayı gerçekleşmiş" (s.501). Osmanlılar Cemal Paşa eliyle Arapların, Talat Paşa eliyle de Ermenilerin kanını dökmüş. Bu yüzden de Ortadoğu'da Suriye, Filistin ve Mısır cephesindeki Araplarla Ermenilerin kader birliği içerisinde olduğunu ileri sürmüştür (s.499vd).

[13] 1839'lardan itibaren batılı sömürgeci güçlerle ittifaklarına, kültürel faaliyetlerine, edebî ve basın-yayın yoluyla davalarını âleme ilânlarına, sorunu dünya kamuoyuna nasıl mal ettiklerine, siyasî cemiyet ve partiler vasıtasıyla propagandalarını nasıl genişlettiklerine değinip Osmanlının bu yüzden zulmettiğine dair iddialarda bulunmuştur. Türk tahakkümünden bağımsızlıklarını kazanma çilesinde Ermenilerle aynı süreçten geçtikleri için kader birlikteliği olan Arapların, bu uğurda aynı paraleldeki çaba ve faaliyetlerine dikkatler çekilerek (s.509vd) nankörlük ve ihanetteki haklılıkları, yani ortak noktaları tebarüz ettirilmiştir. Son iki alt başlık ise "Lübnan ve Suriye'deki Ermeni Asıllı Arap Vatandaşların Durumuna, Ermenilerin Tarih Boyunca Bu Ülkelere Yaptıkları Göçlere" ayrılmıştır (s.517–545; 546–564). II. Tigran (M.Ö. 94–55) zamanına kadar götürülen ve kesintisiz sürüp özellikle Lübnan'a 1895'lerden itibaren hızlanarak 1915-1925'lere kadar devam eden göç ve iskânlarının sebep ve sonuçları ile bu ülkelerdeki konumları hakkında ilginç değerlendirmeler yapılmıştır. Ermeni unsurun bugün için de Lübnan'da varlığının ve tesirinin fazla olmasındandır ki bu ülke ve Suriye'deki Arap Ermenilerin sayıları, şehirlerdeki dağılımları, örgütleri, sanat, ticaret, siyaset, eğitim-öğretim vb. alanlardaki faaliyetleri ile kurumları üzerinde durulmuştur.

[14] Emperyalist güçlerin Osmanlı Devletini oluşturan gayr-i Türk unsurlar üzerindeki tasarruflarının, meselâ Arap-Siyonist-Ermeni hareketlerinin I. Dünya savaşında itilâf devletlerinin savaş gücüne katkısı hususunda dikkat çekici bir değerlendirme için bkz. M. Kemal Öke, *a.g.e.*, s.108-122; Ayrıca bkz. Esat Uras, *a.g.e.*, s.LV-CXXX; A. Alper Gazigiray, *a.g.e.*, s.63-127,551-599

VII. Bölümde (s.565–611) "*Dünden Bugüne Ermeniler*" başlığı altında Rumlar ve Ermeniler arasındaki düşmanlık ve nefretin sürmesine rağmen Bizans tahtına geçen yirmiden fazla Ermeni asıllı imparatorun yanı sıra Sovyet Rusya ve İran Devletlerinin üst kademelerinde bulunan bir kısım zat ve komutanla ilgili bilgi verilmiştir (s.568–574). Sovyet Ermeni Cumhuriyetinin coğrafî ve nüfus durumu, kültürel ve iktisadî hayatı ile kiliseler incelenmiştir (s.575–587). 1915–1974 arasında dünya Ermenilerinin sayı ve dağılımları abartılı şekilde ortaya konularak (s.588–592) Sovyetlerdeki Ermeni asıllı kişilerle (s.593vd) son bölüm de tamamlanmıştır.

Suriye, Lübnan, Irak ve Ürdün'de bugün kardeş gibi diğerleriyle bir arada yaşayan Ermenilerin; tarih, kültür ve "mesele"lerinin tarafsız olarak incelendiği, tarih boyunca Araplarla siyasî, kültürel ve dostane ilişkilerinin gün yüzüne çıkarılması vecibesinin yerine getirildiği vurgulanan S*onuç* yazısını (s.612–613) takiben faydalanılan kırk kadar eser *Bibliyografya*da gösterilmiştir. Eserin sonuna da (s.623vd.) kısa izahlarla seksen adet *resim* eklenmiştir (s.671vd).

Sonuç olarak, kökleri tam anlamıyla bilinemediği halde yaşadıkları coğrafyaya izafeten "Ermeni" diye isimlendirilen toplulukla ilgili tartışma süreci tarihçiler arasında da sürmektedir. Herhangi bir tarih formasyonuna da sahip olmayan Arap araştırmacı, bu "cemaatin" tarih ve medeniyetini her yönüyle ortaya koyma iddiasıyla yola çıkmışsa da bunu başaramamıştır. Çünkü yazar, klasik Ermeni tarihçilerinin etki ve yorumlarından, dolayısıyla çelişkilerden kurtulamamıştır. Konuları da objektiflikten uzak, Ermeni istek ve emellerini uluslar arası düzeye iletmek için çok geniş propaganda ve psikolojik etkileme yöntemleriyle, tek taraflı, özellikle Türklere karşı peşin hükümlü ve garazkâr bir üslûpla okuyucuya sunmuştur.

Bazı kısımlarını kapsamlı hazırladığı eserinde, yazar; Avrupa ve bazı Orta doğu ülkelerindeki Ermeni topluluklarının bulundukları yerlerin ve diğer devletlerin kamuoyunu bir "Ermeni meselesi" ile karşı karşıya getirmeyi amaçlamıştır. Konuları da milletlerarası kuruluş ve devletlerin dikkatini toplamak, hatta Arapları kışkırtmak suretiyle Türkler aleyhine dünya kamuoyunu kazanmak gayesine yönelik olarak incelemiştir. Bu tetkik sonucunda da Ermenistan (Yukarı-Eller) diye bilinen coğrafya çok geniş bir bölgeyi kapsamasına rağmen âdet olduğu üzere Ermeni meselesindeki hesapları Türk toprakları üzerinde yapıp bütün faturaları Türkiye'ye çıkarmıştır.

Özetle eserde, Osmanlı Devletini parçalama projeleri çerçevesinde sunî olarak ortaya çıkarılan "Ermeni meselesi" ve her geçen gün hâdisenin "uluslar arası güçlerin sorunu" hâline getirilişi bir Ermeni propagandacısı edasıyla, sistemli şekilde, Araplara da sunulmuştur. Bu sebeple araştırma hakkında, hiçbir zaman tam anlamıyla devlet olma vasfı kazanamayan Ermenilerin, kendi siyasî tarihlerini ve diğer tüm tezlerini telkin ve ispat için çeşitli dillerde yayınlanmış veya yayınlatılmış olan "propaganda türü kitaplardan"[15] birisidir demek mübalâğa olmasa

[15] Ermeniler: "a- Sürekli, Türk ve Türkiye düşmanlığını yaymak. b- Ortadoğu ve Anadolu toprakları üzerinde çıkarları olan devletlerin desteğini sağlayarak harekete geçmek. c- Türkiye ile en küçük →

gerektir. Ayrıntılı bir inceleme ve eleştiri süzgecinden geçirilen eser; ilmî olmaktan ziyade siyasî, ideolojik vb. maksatlarla yazılan kitapların geniş bir özeti mahiyetinde olsa da Arapçaya vâkıf bir kimseyi, pek çok Ermeni tarihine veya tarihçisinin görüşlerine aynı anda ulaştırmış olacağından, dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

→
ihtilâfı bile olan ülkelerle en iyi ilişkiler, ortak çalışma ve hareket içerisine girmek. Bu üç şıktaki durumu esas sayıp istek ve emellerini devletler arası düzeye, konferanslara iletmek. Zaman zaman arttırılan Ermeni hareketleri, geniş propaganda ve psikolojik etkileme yöntemleriyle Türkiye'yi beynelmilel bir Ermeni meselesi ile karşı karşıya getirip bu yolla uluslar arası kuruluş ve devletlerin dikkatini toplamak amacına yönelmiştir. 'Ermeni ruhunu ve birliğini' yaşatmak ve canlı tutmak için devamlı, Türklere ve Türkiye'ye düşmanlık temasını işlemişlerdir." İncelenen örnekte olduğu gibi kitap yazdırma vb. faaliyet ve taktikleri hak. bkz. E. Uras, *a.g.e.*, s. LXII, XCVI, CXXX; A.A. Gazigiray, *a.g.e.*, s.552vd.

"KUR'AN'IN FARKLI İNANÇ MENSUPLARINA YAKLAŞIMI" SEMPOZYUMU

Mehmet HARMANCI

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve Meram Belediyesi'nin birlikte organize ettiği "Kur'an'ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı" isimli ulusal sempozyumun ilk iki oturumu 12 Mayıs 2006 Cuma günü yapıldı.

Konevi Kültür Merkezinde (Meram/Konya) Cuma sabahı saat 9.30'da başlayan ve **Prof. Dr. İsmet Ersöz**'ün başkanlık ettiği ***"Kur'an'a Göre Farklı İnanç Mensuplarına Tanınan Hak ve Özgürlükler -1"*** isimli ilk oturumda tebliğci olarak yer alan **Doç. Dr. Mustafa Öztürk**, *Ehl-i Kitapla ilgili ayetlerde geçen Tevrat, İncil ve tahrif kavramlarının da tavzih edilmesi gerektiğine vurgu yaptı. "Tahrifin gerçek mahiyeti nedir? Müfessirlerin tahrif kavramına yükledikleri anlam nedir?" sorularına klasik tefsirlerdeki yaygın görüş ve telakkiler çerçevesinde cevap aramaya çalıştı.*

Oturumun ikinci tebliğcisi **Doç. Dr. İsmail Çalışkan** ise, "Kur'an, İslam dışındaki dinleri vakıa olarak kabul eder. Ayrıca Allah'ın insanların tek bir inanç etrafında birleşmeye zorlamamasını hatırlamak gerekir. Hal böyleyken müfessirlerin, öteki dinlerin ortadan kalkacağını iddia etmeleri, sünnetullaha uygun değildir." dedi. "Müslümanlar on dört asır sonra, doğrudan Kur'an verilerinden hareketle dinlerinin niteliklerini ve "öteki" karşısındaki konumlarını yeniden gözden geçirmelidir" diyen Çalışkan, hakim olanın belirleyici olma isteğine de dikkat çekti.

İlk oturumda, **Prof. Dr. Lütfullah Cebeci** ve **Doç. Dr. Mustafa Aydın** da müzakereci olarak programda yer aldılar.

Saat 14.30'da başlayan ikinci oturum ise **Prof. Dr. Mevlüt Güngör**'ün başkanlığında gerçekleşti.

"Kur'an Toplumunda Gayri Müslimlerin Hak ve Yükümlülükleri" başlıklı tebliğin sahibi **Prof. Dr. Nasrullah Hacımüftüoğlu**, "Gayr-ı Müslimlerin Müslümanların kutsallarına saygı duyma yükümlülüğü olduğunu" söyledi. "Gayr-ı Müslimlerin her türlü bireysel hakkının ise, Müslümanlar tarafından korunmak zorunda olduğunu" da vurguladı.

Prof. Dr. Beşir Gözübenli ise tebliğinde, insanın, sadece insan olmak hasebiyle bile hürmete layık olduğunu, hangi din ve kültüre mensup olursa olsun, İslâm toplumunda herkesin insan haysiyet ve şerefine yaraşır bir hayat standardına kavuşturulmasının esas olduğunu dile getirdi.

İkinci oturumun son tebliğinde, **Yrd. Doç. Dr. Ahmet İnan**, Kur'an'daki savaş konseptinin, amaçsallık değil, araçsallık ifade ettiğini, zira Kuran'ın, savaşı

mutlak barışa ulaşmada, ancak lüzumu halinde bir araç olarak görmekte olduğuna dikkat çekti.

Bu oturumda da Prof. Dr. Yusuf Işıcık, Prof. Dr. Saffet Köse ve Dr. Fatma Asiye Şenat Kazancı müzakereci olarak yer aldılar.

13 Mayıs Cumartesi günü devam eden sempozyum yine iki oturumdan ibaretti. ***"Kur'an'a Göre Farklı İnanç Mensuplarıyla Yaşanabilecek Olumsuzluklar"*** başlıklı Cumartesi günkü ilk oturum Meram Konevi Kültür Merkezinde, sabah saat 9.30'da başladı. Bu oturuma **Prof. Dr. Sait Şimşek** başkanlık etti. Oturumda ***"İnanç Özgürlüğünün Sınırı/Kapsamı ve İnanç Özgürlüğü Açısından Mürtedin Cezalandırılması"*** başlıklı tebliğiyle **Dr. Abdurrahman Ateş,** ***"Medeniyetler Çatışması ve Devletin Dinsel Tarafsızlığı"*** başlıklı tebliğiyle de **Prof. Dr. Yasin Aktay** bu oturumda tebliğci olarak yer aldılar.

Doç. Dr. Orhan Atalay ve **Prof. Dr. Ali Köse** ise bu oturumun müzakerecileriydiler.

Cumartesi öğleden sonra saat 14.30'da başlayan ikinci oturumun başlığı *"Kur'an'a Göre Farklı İnanç Mensupları Arasında Diyalog Alanları"* idi. Bu son oturuma Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal başkanlık etti. Bu son oturumda *"Yahudi ve Hıristiyanlarla İlgili Öğretisi Bağlamında Kur'an'ın 'Öteki' ile Diyaloğu"* başlıklı tebliğiyle Doç Dr. Mahmut Aydın; *"İslam'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya 'Ontolojik Öteki'den 'Vasıfsal Öteki'ne İntikalin Macerası"* başlıklı tebliğiyle de Yrd. Doç. Dr. Şevket Yavuz yer aldılar. Bu oturumun müzakerecileri ise Prof. Dr. Davut Aydüz ve Yrd. Doç. Dr. Bilal Gökkır oldu.

Oturumun sonunda iki günlük etkinliğin genel bir değerlendirmesi yapılarak sempozyuma son verildi. Sempozyum bildirilerinin de kitaplaştırılacağı belirtildi.

SELÇUK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ MEZUNLAR BULUŞMASI 7 TEMMUZ 2006

Murat AK

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 41 dönem mezunu, S.Ü. İlahiyat Fakültesi bahçesinde 08 Temmuz 2006 Cumartesi Günü öğle namazında buluştular.

Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından düzenlenen, *1966 Yüksek İslam Enstitüsünden, 2006 Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi mezunların*na kadar bütün mezunları bir araya getiren buluşma, yoğun bir katılımla gerçekleştirildi.

Fakülte bahçesindeki ilk buluşma, öğle namazının ardından, Fakülte Dekanı Prof. Dr. Ahmet Önkal'ın yaptığı kısa bir konuşmayla başladı:

"Üniversitemizde daha önce örneği bulunmayan ve İlahiyat Fakültesi olarak ilk kez gerçekleştirdiğimiz bu buluşmanın, bir gelenek haline gelmesini istemekteyiz" diyen Prof. Önkal bu buluşmanın İlahiyat Fakültesi mezunlarını kaynaştırması temennisinde bulundu.

İlahiyat mezunları, bahçede başladıkları sohbeti sınıflarda koyulaştırdılar. Bütün mezunlar, dönemlerine göre, ayrı ayrı sınıflarda, fakülte/dönem arkadaşlarıyla bir araya geldiler. Hocalarını odalarında ziyaret ettiler. Geçmiş günleri yâdettiler, hasret giderdiler.

Yaşları 60'ı geçen Yüksek İslam Enstitüsü'nün ilk mezunlarından bir kısmının, çocukları ve torunlarıyla gelmeleri buluşmaya ayrı bir renk kattı.

Türkiye'nin dört bir yanından gelen, başta Milli Eğitim ve Diyanet İşleri olmak üzere birçok kurum ve kuruluşta ve serbest sektörde ülkemize hizmet eden mezunlar, kendilerine sunulan ikramlar eşliğinde sohbet ettiler.

Buluşmanın coşkusu piknikte de sürdü.

Buluşmanın ikinci gününde Beyşehir İlçesi Yenidoğan Kasabası İlikoru Piknik alanında mezunlar, Konya pilavında tekrar bir araya geldiler. Piknik havasıyla gerçekleştirilen bu ikinci günde uzun yıllar uzak kalan dostlar, hasret giderdiler.

3000'nin üzerinde mezun ve ailesinin katıldığı bu toplantı vesilesiyle ilahiyatçılar geçmişi yadederken geleceğe dönük yeni projeler için de moral topladılar. 41 dönemi bir araya getiren toplantı, geçmişten geleceğe ilahiyatçı kuşakların kaynaşmasına da vesile oldu.

Selçuk Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
2006 TEZ ÖZETLERİ

I. TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ

A. YÜKSEK LİSANS

İSLÂM VE OSMANLI HUKUKUNDA İMAM BİRGİVÎ VE EBUSSUUD EFENDİ'NİN PARA VAKFI TARTIŞMALARI

Şule ÖNDER

Danışman: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

94 Sayfa, 2006

Vakıflar, yüzyıllar boyunca İslâm dünyasında sosyal düzenin her türlü sarsıntıdan korunmasını, fertler arasında yardımlaşma ve dayanışma duyguları ile karşılıklı sevgi bağının kurulmasını sağlayarak, insanlığın dünyevî ve uhrevî saadetine hizmet eden birer sosyal kuruluş olarak önemli yerler işgal etmişler ve vakıf eserler yoluyla ilim alanında, mimari alanda ve güzel sanatlarda önemli ilerlemeler kaydedilmiştir.

Para vakfı da, adından anlaşılacağı gibi, hayırsever bir kişinin parasını vakfetmesi ile meydana gelen bir vakıf türüdür. Geçmiş yüzyıllarda, İslâm toplumlarında müteşebbislerin finans sorunları Karz-ı hasen yanında, daha çok kâr-zarar ilkesine dayalı yöntemlerle çözülmüştür. Emek- sermaye ortaklığı, sermaye ortaklığı, peşin parayla alınan bir malın vadeli olarak karlı satılması bu yöntemler arasında sayılabilir. Para vakıfları, Osmanlı Devleti uygulamalarında toplumun hatta kimi devlet ve kamu kuruluşlarının finansman ihtiyacını karşılamada çok önemli bir yere sahip olmuştur.

Genel oluşumunu Osmanlı İmparatorluğu'nun fetva ve uygulamalarında bulan, Osmanlı hukukçularının İslâm hukuk doktrinine önemli bir katkıları olarak değerlendirilen para vakfı uygulamaları, günümüzde özellikle risk sermayesi ve finans kurumlarına ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.

Genel oluşumunu Osmanlı İmparatorluğu'nun fetva ve uygulamalarında bulan, Osmanlı hukukçularının İslâm hukuk doktrinine önemli bir katkıları olarak

değerlendirilen para vakfı uygulamaları, günümüzde özellikle risk sermayesi ve finans kurumlarına ilham kaynağı olmaya devam etmektedir.

SEYYİD BEY VE USÛL-İ FIKHA BAKIŞI

Bahattin ERGÜL

Danışman: Prof. Dr. Ahmet YAMAN

117 Sayfa, 2006

Seyyid Bey, Osmanlı Devleti'nin son dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarında yaşamış bir ilim ve siyaset adamıdır. Halifeliğin kaldırılması sürecinde yaşanan tartışmalarda, halifeliğin kaldırılması görüşünü desteklemiş ve karşı çıkanların gerekçelerini zayıflatan malûm meclis konuşmasıyla meşhur olmuştur. Bugün bile Seyyid Bey, halifeliğin kaldırılışıyla birlikte hatırlanmaktadır.

Hâlbuki Seyyid Bey, önemli bir ilim adamıdır. Usûl-i fıkıh alanında, *Usûl-i Fıkıh Dersleri I ,II*, *Medhal* ve *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade-Kaza ve Kader* adında çok önemli eserleri vardır.

Seyyid Bey, ictihâd ve taklid üzerinde durur. İctihad kapısının kapandığı anlayışının kesinlikle doğru olmadığını, ictihâdın devam ettiğini savunur. Ayrıca bazı konularda ictihâd ehliyetini taşıyan kişilerin o konularda ictihâd edebileceği görüşündedir. Makâsıd-ı Şâri' (Allah Teâlâ'nın hüküm koyarken gözettiği hedefler) konusuna dikkatleri çeken Şâtıbî'nin görüşlerini takdir ederek bu konu üzerinde yoğunlaşmak gerektiğine işaret eder.

Taklidin yanlış algılandığını, taassuba dönüştüğünü söyler. Fert ve toplum açısından taklidin farklı değerlendirilmesi gerektiğini savunur. Özellikle kanunlaştırma çalışmalarında, toplumun ihtiyaçlarının ön planda tutulup, mezheplerin görüşlerinden azamî ölçüde istifade edilmesi gerektiğini söyler. Mecelle'nin, toplumun ihtiyaçlarına tam olarak cevap veremeyecek durumda olmasını da bu eksikliğe bağlar.

Seyyid Bey'in farklı görüşlerinin tamamını *Medhal* ve *Usûl-i Fıkıh Dersleri Mebâhisinden İrade-Kaza ve Kader* adlı eserlerinde bulmak mümkündür. Hem ilim adamı, hem de siyasetçi olması açısından Seyyid Bey'in bu eserleri oldukça önemlidir.

DUA-İMAN İLİŞKİSİ

Mustafa DOĞAN

Danışman: Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

128 Sayfa, 2006

Dua, insan ile yaratıcı arasında kurulan bir ilişkidir. Bu ilişkide daha çok Kelâm Bilim Dalı alanında incelenen bir mesele olan "İman" ve imanın beraberinde getirdiği "Tevhid", "Teslim" ve "Tevekkül" meselelerinin etkili olduğunu görmekteyiz. Bir inanç sistemi, kişinin nerede, ne zaman, ne şekilde dua edeceği veya dua ederken nelere dikkat edeceğinden dua ediş sebeplerine varıncaya kadar, birçok hususta belli ölçüler ortaya koyar.

Bizim inancımıza göre, duaya nasıl başlanacağı, nasıl bitirileceği, hangi zamanların gözetileceği, hangi mekânların değerlendirileceği, ruhun sükûneti, bedenin hareketleri gibi birçok hususta bazı kriterler belirlenmiştir. Bunun yanında, duanın sadece sıkıntı ve darlık içine düşüldüğünde yapılması dinimiz ve inancımız tarafından tasvip edilmemektedir. Sıkıntı ve darlık içinde de olsa, rahat ve bolluk içinde de olsa her durumda insanın Rabbi'ne yönelmesi, teslim olması, şükretmesi, güvenmesi, sabretmesi, tevbe ve istiğfar etmesi istenmekte ve bu tür durumlarda dua etmesi tavsiye edilmektedir.

Diğer taraftan yine inancımız gereği dua ederken Allah dışındaki herhangi bir varlıktan medet ummak ve ondan istekte bulunmak, bir şeyleri aracı edinmek, Allah hakkında O'nunla bağdaşmayacak şekilde batı akidelere saplanmak gibi duanın ruhuna aykırı hal, hareket ve düşüncelerden uzak durmak gerekmektedir.

TAHİR El-CEZÂİRÎ VE *TEVCÎHU'N NAZAR* İSİMLİ ESERİ ÇERÇEVESİNDE HADİSÇİLİĞİ

Sacit EKERİM

Danışman: Doç. Dr. Mehmet EREN

104 Sayfa, 2006

Tâhir el-Cezâirî, 1852 yılında doğmuş; 1920'de vefat etmiştir. Hadis ilmiyle ilgili yazdığı iki eserden mevcut ve en önemli olanı *Tevcîhu'n-Nazar*'dır. Eser, Tâhir el-Cezâirî'nin öğrencisi Goldziher tarafından Almanca'ya terceme edilmiştir. Bu eser, 19. yüzyılda yazılan Hadis Usulü eserlerinin en önemlilerinden biri olarak kabul edilir. Eserin sistematik olmaması bir dezavantajdır. Çalışmamızda eserdeki bazı önemli noktalara dikkat çekmeye çalıştık. Bunların arasında ilmi ağırlığı sayılabilir.

DÖRT MEZHEPLE MUKAYESELİ OLARAK MUHAMMED ABDUH'A GÖRE KUR'ÂN'IN KADINLARLA İLGİLİ HÜKÜMLERİ

Danışman: Prof. Dr. Ahmet YAMAN

Rukiye Ak

117 Sayfa, 2006

Muhammed Abduh, 1849-1905 yılları arasında yaşamış, ömrünü ilme adamış bir ıslahatçı ve fikir adamıdır. Daha çok tefsirciliği, siyasî yönü ve ıslahat hareketleri ile temayüz etmiştir.

Onun, İslâm hukukunun değişik alanlarıyla ilgili yorumları ise daha çok ömrünün sonlarına doğru başladığı tefsir derslerinde ve Mısır müftülüğü sırasında verdiği fetvalarda görülmektedir.

Muhammed Abduh, toplumsal ıslahat çalışmalarında geniş düşünmesine rağmen, fetva–kaza konusunda geleneksel çerçeveyi fazla zorlamamış, hatta Hanefîliği daha çok iltizam etmiştir. Bununla beraber, tahlil nikâhının caiz olmaması konusunda Mâlikî ve Hanbelîlerle; mefkudün eşi hususunda da, bu durumdaki bir hanımın dört yıl bekledikten sora iddet bekleyip bir başkasıyla evlenebileceğini ifade ederek Mâlikîlerle aynı çizgide durmuştur.

Bir anda verilen üç talâk konusunda ise, fetvasında geleneksel görüş doğrultusunda bunun üç talâk kabul edileceğini belirtse de, *el-Menâr*'da bunun tek talâk sayılması gerektiğini savunmuştur.

Abduh'un hukuka dair yorumları, yeni ortaya atılmış fikirler olmayıp ondan önce de pek çok kez ifade edilmiştir.

KONYA ŞERİYYE SİCİLLERİNDEN ÜÇÜNCÜ DEFTERDE KAYITLI OLAYLAR HÜKÜMLER ve DEĞERLENDİRİLMESİ

Suat ERDOĞAN

Danışman: Prof. Dr. Orhan ÇEKER

287 Sayfa, 2006

Tez çalışmasının konusunu, Konya'nın Üç Numaralı Şer'iyye Sicil Defteri'nde yer alan vesikaların fıkıh kitaplarındaki tasnif esas alınarak yapılmış olan transkripsiyonu ve konular hakkındaki bilgi ve değerlendirmeler oluşturmaktadır. Tez üç bölüm olarak tasarlanmıştır. Çalışmanın giriş bölümünde, İslâm adalet teşkilatının menşei olan Hz. Muhammed (s.a.v.) dönemi ve tarihi seyri hakkında bilgi verilmektedir. Birinci bölümde Osmanlı'da devlet yönetimi ve hukukun işleyişi üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde defterin içeriği hakkında bilgi veril-

dikten sonra çalışmanın ana konusunu teşkil eden vesikaların transkripsiyonu verilerek bunlar üzerinde tahliller yapılmaktadır. Sicilde çok farklı konularda belgeler bulunmakla birlikte vakıflara dair vesikaların çokluğu dikkat çekicidir. Sicilde yer alan konular hakkında önce kısaca bilgi verilmiş, daha sonra değerlendirmelere geçilmiştir. Üçüncü bölümde ise defterdeki vesikalardan yola çıkılarak elde edilen bulgular verilmiştir. Çalışmanın sonunda adı geçen sicil kayıtlarının orijinal metinleri ekler bölümünde verilmiştir.

HÂMİD el-İMÂDÎ'NİN RİSALELERİNİN İSLÂM HUKUKU AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mürüvet SÜZGÜN

Danışman: Prof. Dr. Orhan ÇEKER

115 Sayfa, 2006

Bu çalışmada Şam Müftüsü Hâmid el-İmâdî ve eseri *Resâilü'l-Hâmidiyyeti'l-İmâdiyye* incelenmiş ve onun görüşleri İslâm Hukuku açısından değerlendirilmiştir. Bu amaçla onun yaşadığı çağ olan 18. yy. değerlendirilmiş, onun yaşamı ve çalışmaları hakkında bazı bilgiler verilmiştir. *Resâilü'l-Hâmidiyyeti'l-İmâdiyye*'yi oluşturan 36 risalenin konuları ve bu konular hakkında hangi alim ve eserlerden yararlanıldığı araştırılmıştır. Aynı zamanda müellifin konularla ilgili farklı görüşünün olup olmadığı da araştırılmıştır. Ayrıca İslâm hukuku ile ilgili iki risale Türkçe'ye tercüme edilmiş ve risalelerde yer alan alimler ve eserleri dipnotlarda belirtilmiştir. Fıkıhla ilgili iki mesele İslâm hukuku açısından değerlendirilmiş ve dört büyük mezhebin görüşü ile karşılaştırılmıştır. Neticede Hâmid el-İmâdî'nin mezhep taassubu gözetmeyen, farlı görüşlere saygılı, klâsik bir Hanefî fıkıh âlimi olduğu görülmüştür.

KUR'AN'DA CENNET EHLİ VE CEHENNEM EHLİ

Faruk Nafiz TOK

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK

130 Sayfa, 2006

Tezimizin giriş bölümünde cennet ve cehennem kelimelerinin anlamlarını vererek cennet ve cehennemin isimlerini zikrettik. İslâm esaslarından ahirete imanın içinde yer alan cennet ve cehenneme inanmanın gereğinden bahsettik.

Birinci bölümde Kur'an'da cennet ve cennet ehli başlığı altında Kur'an'da cennetin özelliklerini ve nimetlerini ayetler ve hadisler ışığında izah ettik. Burada gördük ki cennet, insanı özendirici bir tarzda tasvir edilmiştir. İnsanın arzu ettiği

cennete girebilmek için hangi amelleri işlemesi gerektiğini ayetler ışığında belirledik. Bu özellikleri birçok tefsirden faydalanarak açıkladık.

İkinci bölümde Kur'an'da cehennem ve cehennem ehli başlığı altında cehennemin özelliklerini ve azaplarını ayetler ve hadisler ışığında izah ettik. Burada gördük ki, cehennem korkunç bir şekilde insanın istemediği bir yer olarak tasvir edilmiştir. Hangi amelleri işleyenlerin bu korkunç yere gideceğini ayetler ışığında belirledik. Bu özellikleri de aynı şekilde izah ettik. Cenneti kazanmanın ve cehennemden kurtulmanın kolay olmadığı kanaatine vardık.

İMAM-I MÂTÜRÎDÎ'DE NÜBÜVVET ANLAYIŞI

Abdurrahim TABAK

Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

101 Sayfa, 2006

İmam Mâtürîdî'nin gerek hayatı gerekse ailesi hakkında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Tarihçiler onun Türk olduğunu söylemelerinin yanında nesebinin Ebû Eyyûb Hâlid b. Zeyd el-Ensârî'ye dayandığını beyan edenler de olmuştur. Doğum tarihi kesin bilinmemekle beraber 238/852 yılında, Semerkant'ta doğmuş ve yine aynı şehir de 333/944 yılında vefat etmiştir.

Mâtürîdî bilgisini Ebû Hanîfe'ye kadar varan âlimlerden almıştır. Günümüze kadar gelen eserlerinin başında *Kitâbü't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* gelmektedir.

Allah Teâlâ peygamberler göndermese bile insanlara verdiği akıl nimeti karşılığında onları cezalandırabilirdi. Çünkü O, aklı tefekkür yoluyla yüce bir yaratıcı anlayışına ulaşabilecek kapasitede yaratmıştır. Fakat Allah hem lütfü gereği hem de insanların bahane ileri sürmelerini ortadan kaldırmak için peygamberler de göndermiştir.

Son olarak İmam Mâtürîdâ, akılla nakli bağdaştırmayı başaran, İslâm akidesi ve Kelâmı üzerinde Ehl-i Sünnetin aklî düşüncesini temsil eden, tüm hayatını Ehl-i Sünnet akidesini savunmaya ve İmam-ı Azam Ebû Hanîfe'nin koyduğu esasları sistemleştirmeye harcayan büyük bir imamdır.

BUHÂRÎ VE MÜSLİM'DE GEÇEN İMAN ESASLARIYLA İLGİLİ HADİSLERİN KELÂM AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yıldız ALİŞAR

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK

267 Sayfa, 2006

Bu konuyu islemekteki asıl amacımız iman esaslarının dinin temeli olması, bu konuyla ilgili hadislerin Kelâmla bağlantısını kurarak bu alandaki boşluğu doldurmak isteyişimizdir.

Tezimizde Buhârî-Müslim'in sahih tercümelerinden, tercüme şerhlerinden, Kelâm kitaplarından ve çeşitli sözlüklerden yararlandık. Birinci bölümde (209 hadis bulunmaktadır) Buhârî'deki hadislerini iman esasları baslığı altında ele aldık. Hayânın iman şubelerinden olması, imanın tatlılığı, imanın artıp eksilmesi, İman-İhsan-İslâm ilişkisi, Cebrail(a.s.)'in vahiy meleği olması, vahyin başlangıcı, Kur'an'ın büyük mucize oluşu, Kur'an'ın hükümleri üzere amel edilmesi, bazı peygamberler, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) mucizeleri, kıyamet alâmetleri, cennet-cehennemin özellikleri, kaza-kader hakkındaki rivayetler vb. konuları bu bölümde isleyerek Kelâm açısından değerlendirdik.

İkinci bölümde (225 hadis bulunmaktadır) Müslim'deki rivayetleri ele aldık. İmanın temel dayanaklarının açıklanması, Kıyamet halleri ve kader konusu vb. rivayetler ele alınmıştır. Buhârî'deki rivayetlerle aynı olan hadisler tekrar ele alınmamaya çalışılmıştır.

Kelâm ilminde en çok tartışmaya açılmış olan konuları da ayrıntılı olarak açıklamaya çalıştık. Konuyla ilgili olarak Kelâmcıların görüşlerine yer verdik. Ayrıca hadislerin sahihliğini belirttik. Böylece sırayla sonuca gittik.

KUR'AN'DA NİMET KAVRAMI

Osman AKÇA

Danışman: Prof. Dr. İsmet ERSÖZ

92 Sayfa, 2006

Çalışmamızın ilk bölümünde nimet kavramının hangi manalara geldiğini ve nimetle aynı kökten türemiş olan kelimeleri inceleyeceğiz. Ayrıca nimetle aynı manayı ifade eden kavramları ele alarak aralarındaki farklılıklar üzerinde duracağız. Bunların yanı sıra zıt manaya gelen kavramlar ve Kur'an-ı Kerim'de kullanılışları üzerinde duracağız.

İkinci bölümde ise, Kur'an'da nimet kavramının kullanılış şekilleri ve hangi şeyler için nimet ifadesinin kullanıldığını incelemeye çalışacağız. Kur'an'da zikredilen nimetleri ilk olarak dünyevî-uhrevî olmak üzere iki kısımda inceleyeceğiz. Dünyevî nimetleri ise maddî ve manevî olmak üzere iki ana başlık altında değerlendireceğiz. İman, nübüvvet, hikmet, akıl gibi nimetleri manevî nimetler içerisinde rızk, aile, denizler, hayvanlar gibi nimetleri ise maddî nimetler içerisinde mütalaa edeceğiz. Uhrevî nimetlerde ise, asıl nimet yurdu olan cennet ve cennetteki nimetler üzerinde duracağız. Bu bölümde de nimetleri maddî ve manevî olarak iki kısımda değerlendirmeye çalışacağız. Manevî nimetler olarak ise; selâmet, ru'yetullah ve rıdvanı zikredebiliriz. Maddî nimetler olarak; bahçeler, gölgelikler, nehir ve pınarlar, cennet yiyecek ve içecekleri zikredebiliriz.

FIKIH MEZHEPLERİYLE KARŞILAŞTIRMALI OLARAK TİRMİZÎ'NİN HUKUKÇULUĞU

Hikmetullah ERTAŞ

Danışman: Prof. Dr. Ahmet YAMAN

95 Sayfa, 2006

Tirmizî'nin *Sünen*'i üzerinde yaptığımız bu tezde, onun aslında herhangi bir fıkhî mezhebe mensup olmadığını, delilleri kullanarak içtihat ettiğini gördük. Tirmizî'nin görüşlerini sarih olarak belirttiği noktaları, dört mezheple mukayese etmemiz sonucunda; Tirmizî'nin içtihatlarının her zaman bir mezheple bire bir örtüşmediği, onun tercihlerinin daha çok Şâfiî'ye ve Ahmed b. Hanbel'e yakın olduğunu gördük. Böylece, onun herhangi bir mezhebin mukallidi olmadığı, kendi başına müstakil içtihat eden bir İslâm hukukçusu olduğu gerçeği ortaya çıktı.

Günümüze kadar olan süreçte *Sünen*'in fıkhî yönü üzerinde bildiğimiz kadarıyla herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Tirmizî'nin hadisçi olmasının yanı sıra aynı zamanda bir fakih olduğu, *Sünen*'in Fıkıh Tarihi açısından da; Tirmizî'nin yaşamış olduğu döneme kadar olan fıkhî birikimi bütün zenginliği ile günümüze iletmesinden dolayı "ilk hilâf kitabı" olma gibi ulaştığımız bu sonuçların, *Sünen*'in fıkıh ilmi açısından ne kadar önemli bir eser olduğu gerçeğini ortaya koymuştur. Umudumuz ulaştığımız neticelerin İslâm hukuku araştırmacılarına veri olmasıdır.

İSLÂM HUKUKUNDA BİR HÜKÜM VE KÜLLÎ KAİDE KAYNAĞI OLARAK İSTİSHAB

Yaşar KOÇYİĞİT

Danışman: Prof. Dr. Saffet KÖSE

85 Sayfa, 2006

Sözlükte "beraber olmak", "beraberliğin devamını istemek anlamlarına gelen istishâb kelimesi terim olarak ise "önceden var olan bir durumun varlığının, yok olan bir durumun da yokluğunun esas alınması" anlamında kullanılmıştır.

İslâm hukukunda deliller hiyerarşisinde genelde son sırada ele alınmış olan istishâb delili mahiyeti itibariyle bir taraftan mevcut hükümlerin (hukukun) korunmasında etkin olurken diğer taraftan ibâha-i asliyye yönüyle de İslâm hukukunun yeniliklere açık olmasında dolayısıyla dinamizminde etkin bir unsur olmuştur.

İstishâbın geçerliliği konusunda İslâm mezhepleri arasında yer yer tartışmalar yaşanmıştır. Ancak bu tartışmalar çoğunlukla lâfzî ihtilâflardır ve genelinde istishâbın hem defi hem de isbatta delil olması konusunda yaşanmıştır. Bu da istishâbla yeni bir hükmün konulamayacağı yaklaşımından kaynaklanmıştır.

Bu tartışmaların da etkisiyledir ki, bazı mezhepler hükümlerinde istishâb metoduna çok yer verirken bazıları daha az yer vermişlerdir.

Bu delilin anlaşılmasında ve etki alanının görülebilmesinde, sunduğu perspektifin gereği olarak, ya da ona uyumlu ortaya çıkan "şekk ile yakîn zâil olmaz" gibi çok sayıdaki küllî kaideler büyük önem taşır.

GİRİTLİ SIRRI PAŞA, *ÂRÂÜ'L-MİLEL* ADLI ESERİ VE MEZHEPLER TARİHİNDEKİ YERİ

Murat Önder

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Seyit BAHCIVAN

152 Sayfa, 2006

Bu çalışmada Sırrı Paşa'nın önemli yapıtlarından olan fırkalar ve mezhepleri konu edinen *Ârâü'l-Milel* adlı eser incelenmiştir.

Giritli Sırrı Paşa, Osmanlı son dönemi âlimi, müfessiri ve devlet adamıdır. Birçok alanda ilmî eserleri bulunmaktadır. Eserlerinin bir kısmı tefsir, hadis, ahlâk ve kelâm gibi konularla ilgilidir. Bu eserler günümüzde hâlâ değerini korumaktadır.

Peygamber Efendimiz (s.a.v.) hayatta iken Müslümanlar birlik ve beraberlik içerisindeydiler. Peygamberimiz hastalandığı esnada ve vefatından sonra ashap arasında, ictihâda dayanan bazı ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Bu ihtilâflar dinin rükünleri ve genel prensipleri dışında kalan konularda olmuştur. Bu ihtilâflar zamanla artarak büyüdü. Bazı kişiler ortaya çıktı bunlar kaderi inkâr ettiler ve Müslümanlar arasına nifak tohumları ektiler.

Daha sonraları çok çeşitli mezhepler ortaya çıkmıştır. Bunlar kendi aralarında çok çeşitli kollara ayrılmışlardır. Hatta bazıları birbirlerini küfürle bile itham etmişlerdir. Bu itikadî mezheplerin büyükleri sekizdir. Bunların yedisi Allah ve Resulüne tâbi olmayanlardır. Allah ve Resulünün yoluna tâbi olan son fırka ise Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'tir.

HZ. MUHAMMED'İN AİLE REİSİ OLARAK ÖRNEK ŞAHSİYETİ

Şûrâ KAVUŞTU

Danışman: Prof. Dr. Süleyman TOPRAK

122 Sayfa, 2006

Hz. Peygamber'in hayatı, her alanda insanlara örnek teşkil edecek şekilde idi. O, toplumda yapması gereken vazifeleri eksiksiz ve gönül alıcı bir üslûpla yerine getirir, yumuşak huyluluğunu daima muhafaza ederdi. Bir baba, bir eş, bir dost, bir devlet reisi, bir öğretmen, bir elçi ve daha çoğaltabileceğimiz birçok sıfatla muttasıf bir şahsiyetti. O bir sevgi peygamberiydi. Bunu aile hayatında açık bir şekilde görüyoruz. O, hanımlarına karşı çok sabırlı, anlayışlı, hoş görülü, duyarlı ve ince düşünceli bir eş idi. Bir yandan yaşayarak insanlara dini öğretirken bir yandan da aile reisi olarak vazifelerini ihmal etmiyordu. Üstelik yalnız bir eşine karşı değil, bütün eşlerine karşı görevlerini yerine getiriyor, ihtiyaçlarını gideriyor, gönüllerini alıyor, hatırlarını sayıyor, sıkıntılarını dinliyor, onlara karşı adaletle davranıyordu. Onların isteklerini tahkir edip küçük görmüyor, azarlayıp kızmıyor, olgunluk ve sabırla karşılıyordu. Gönül alıcı bir üslûpla da doğru olanı anlatıp yapılabilmesi mümkün olanı yapıyordu. O görevinin ağırlığına ve meşguliyetine rağmen eşlerini ihmal de etmiyordu. Hanımlarının sıkıntılarını gidermeye, onlarla şakalaşmaya çalışıyor, işlerinde ve hareketlerinde onların seviyesine iniyordu.

Peygamber Efendimiz'in hanımlarına karşı davranışlarından şu anlaşılıyor ki; din ne erkeklere kadınları ezmeyi öğütlemiştir, ne de kadınlara eşlerine karşı dik başlı olmayı öğütlemiştir. Yani karşılıklı yükümlülüklerle çerçeve çizilmiştir.

İSLÂM AİLE HUKUKUNDA TAHKİM MÜESSESESİ VE HAKEMİN BOŞAMA YETKİSİ

Fatma AÇIK

Danışman: Prof. Dr. Saffet KÖSE

87 Sayfa, 2006

İslâm dininde evliliğin devamı esastır. Evliliğin devam etmesi için başvurulacak tüm çareler tükenmedikçe boşanma bir çözüm olarak öngörülemez. Kur'an'da eşlerin geçimsizliği durumunda boşanma aşamasına gelinmeden önce izlenmesi gereken belli bir prosedürün varlığına işaret edilir. Eşlerin, geçimsizliği sona erdirmek için gösterecekleri gayretin sonuçsuz kalması durumunda Kur'an ailenin yakınlarına da sorumluluk yükler ve aileye eşlerin arasını düzeltmek üzere hakem göndermelerini bildirir.

Gönderilen bu hakemler durumu bire bir taraflardan edindikleri bilgiler doğrultusunda incelerler. Öncelikle tarafların arasını düzeltmeye çalışırlar. Bu konudaki girişimleri sonuçsuz kaldığı ve ayrılıktan başka çözüm yolu bulunamadığı takdirde tefrik söz konusu olur. Bu durum da hakemler geçimsizliğe sebep olan tarafa bağlı olarak ıvazlı ya da ıvazsız şekilde bir bain talâkla tarafları ayırırlar. Bundan sonra hakemlerin kararlarının hâkime arz edilmesi de kararın mahkeme kararı gibi müeyyideli bir hüküm halini alması ve tarafların itiraz haklarını kullanabilmeleri bakımından gereklidir.

Tahkim usulünü bilmek ve uygulamak bu usulün güvene dayalı, hızlı ve pratik bir çözüm yolu olması bakımından aile hukuku için son derece önemlidir. Böyle bir usulün uygulanması ile hem genel yargının üzerindeki yük hafifletilebilir hem de çok uzun süren boşanma davaları ya da küçük nedenlere dayanarak gerçekleştirilen boşanmalarla tarafların görebilecekleri zarar ortadan kaldırılmış olur.

KELÂMCILARA GÖRE HÜSÜN-KUBUH VE DEĞERLENDİRİLMESİ

Şehmus BAYLER

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK

62 Sayfa, 2006

İslâm kelâmının en büyük mezhepleri olan Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'in hüsün ve kubuhla ilgili görüşleri şöyledir: Mu'tezile, hüsün ve kubuhun zatî olduğunu, dolayısıyla vahiy gelmeden önce de akıl yoluyla söz konusu hüsün ve kubuhu bilebildiğini ve sevap ve azaba sebep olduğunu söylemektedir.

Buna mukabil Ehl-i sünnetten Selefîler ve Mâtürîdîler, hüsün ve kubuhun zatî olduğunu ve akıl da onun idrak edebildiğini ancak sevap ve azabın şer'î olduğunu, vahiy olmadan söz konusu olamayacağını savunmaktadır.

Ehl-i sünneti oluşturan büyük kollardan birisi olan Eş'arîler ise, hüsün ve kubuhun itibarî olduğunu ve ancak vahiyle sabit olduğunu dolayısıyla peygamber gelmeden herhangi bir şer'î hüküm söz konusu olmadığını savunmaktadır.

ÖLÜMÜN ÖZEL HAKLARA ETKİSİ

Murat TALA

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Tekin GÖKMENOĞLU

89 Sayfa, 2006

İslâm hukuk sistemi, insana, tanımış olduğu hayat hakkının bir gereği olarak mülkiyet hakkı başta olmak üzere birçok hak tanımıştır. *Ölümün Özel Haklara Etkisi* başlığıyla, İslâm hukukunun genel hedeflerine ve geçerli saydığı maslahatlara riayet ederek, 'ölüm özel hakları mutlak olarak sona erdirmez ve kişi ölümünden sonra da bazı haklar kazanabilir' şeklinde ifade ettiğimiz tezimizi doğrulamak için yapmış olduğumuz çalışmamızda ulaştığımız genel sonuçları şöylece özetleyebiliriz:

Ölüm, kişisel olmayan haklara kaybettirici olarak etki etmez. Buna karşın kişisel haklar genel olarak ölümle sona ererler. Ölümle sona ermeyen haklar ölenin mirasçılarına geçerken ölümle sona eren haklar ölenin mirasçılarına geçmezler.

CUMHURİYET DÖNEMİ İLMİHAL ÇALIŞMALARI VE PROBLEMLERİ

Ramazan BOZKURT

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Tekin GÖKMENOĞLU

233 Sayfa, 2006

İlmihaller özellikle, halkın temel dinî bilgileri kolaylıkla öğrenebilmesi için yapılmış çalışmalardır ve bu isimle daha çok Türk toplumlarında yaygın olarak bilinmektedirler. İlmihaller genelde konuları sade ve basit anlatımı ile bilinen çalışmalardır. Bu çalışmamız üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Türkiye'de cumhuriyet döneminde yapılan ilmihal çalışmaları, hazırlayanları, amaçları, yöntemleri, muhtevaları ve bazı önemli görüşleri ile incelenmeye çalışılmıştır. Çalışmada ilmihaller, hacimleri, konuları, mezhepleri gibi, çeşitli yönleriyle gruplandırılmak suretiyle de incelenmiştir. Bu bölümde ayrıca ilmihallerin faydaları, yazılma gerekçeleri ve kısaca tarihçesinden de bahsedilmiştir

Tezde yapılan çalışmalardan ve araştırmalardan biri, cumhuriyet döneminde yapılan ilmihal çalışmalarında görülen problemlerdir. Tezimizin bu bölümünde İlmihallerde görülen problemler üzerinde tespitler, tetkikler, değerlendirmeler ve tenkitler yapılmış ve bu problemlerin çözüm yollarına dair önerilerde bulunulmuştur.

Çalışmada son olarak iyi bir ilmihal nasıl olmalıdır sorusuna cevap verilmeye çalışılmış, bununla ilgili faydalı olacağı düşünülen bazı öneriler de bulunulmuştur.

İBN TEYMİYYE'DE İÇTİHAT ÖZELLİKLERİ

Memiş TEKİN

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Tekin GÖKMENOĞLU

174 Sayfa, 2006

İbn Teymiyye, yalnızca günümüzde değil, yaşadığı dönemde içinde ve daha sonraki yıllarda hep tartışmaların odağında yer almış bir isimdir. Talâk ve yemin konusu başta olmak üzere, üzerinde icmâ olduğu ileri sürülen farklı alanlardaki içtihatlarıyla, tekfir derecesine varacak boyutta ithamlara maruz kalmıştır. Kendisine yöneltilen ağır eleştiri ve tenkitler, fıkhî tercihlerinden çok, Kitap ve sünnet ekseninden uzaklaşan batıl ve sapık akımlara karşı giriştiği sert muhalefetten kaynaklandığı görülmektedir.

İbn Teymiyye üzerinde ilmî etütler yapan âlimlerin geneli, onu; Hanbelî mezhebine müntesip bir müçtehit olarak değerlendirmişlerdir. Hakkında ortaya konulan bu müşterek kanaat, onun usulde ve füruda Hanbelî mezhebinin bütün içtihatlarını benimsediği anlamına gelmez. O; ne kullandığı usulde, ne de ulaştığı içtihadî sonuçlarda mukallit değildi. İçtihat ve fetvalarından anlaşıldığı üzere, farklı görüşleri mukayese edip tercihler yapmış, ulaştığı sonuçlar genellikle Hanbelî mezhebinin içtihatlarıyla örtüşürken, dört mezhebe muhalif içtihadî sonuçlara da ulaşmıştır. Şahsına özgü içtihatlarında dikkati çeken en önemli özellik; vardığı ilmî sonuçları Kitap ve sünnete istinat etmesi, bu iki temel kaynağı selefin yorumlarıyla anlamaya çalışmasıdır. Selefi anlayışı, ümmetin birliğinin temel ekseni olarak kabul etmiştir. Ona göre uyulması gereken delilin kendisidir. Kitap ve sünnetin ötesinde her türlü şartlanmaya, mezhep taassubuna karşı mücadele etmiş, geleneğe bağlı kalarak yenilikçi olmanın sentezini ortaya koyarak, ıslahatçı bir çizgi izlemiştir.

Akla ve nassa ters düştüğü gerekçesi ile nasların ihmal edilmesini reddedip, Şer'i nasların mana ve mefhumlarını, şeriatın temel amaç ve ilkelerini göz önüne alarak yorumlamayı esas almıştır. Ona göre, gerçek akıl ile sahih nas arasında asla çelişki olamaz. Ortada bir çelişki söz konusu ise, bu; ya akıl yürütmeden kaynaklanan bir kusur, ya da; nassın yorumundaki bir tutarsızlıktan ibarettir.

Cüziyyâtı küllî kaideler içinde ele alarak, kulların maslahatları ihmal edilmeden toplumdaki her türlü yozlaşama ve kötülüğün önüne geçilmelidir.

KUR'AN-I KERİM'DE SU KAVRAMI

İrfan ÜSTÜNDAĞ

Danışman: Prof. Dr. Yusuf IŞICIK

143 Sayfa, 2006

Su, Allah'ın (c.c) yaratma sıfatının tecelli ettiği maddelerden bir tanesidir. Ayrıca canlılar hayatlarını büyük oranda su ile devam ettirirler.

Allah (c.c), suyun önemini anlatmakta, insanların bu konuda nasıl davranmaları gerektiğini öğretmekte, bu büyük nimetin yaratıcısının ve değerinin farkında olunmasını istemektedir.

Dünyamızda su belirli bir miktarda bulunmaktadır. Sahip olduğumuz su devamlı bir dolaşım halindedir. Suyun bu dolaşımı dengeli olduğu zaman insanlar için fayda sağlamakta, aksi takdirde zararlara sebep olmaktadır. Bir kısım milletlerin yaşadığı helâk mucizeleri suyun sebep olabileceği zararları göstermektedir. Su dolaşımının dengesini koruması ise insanların davranışlarına bağlı bir durumdur. Başta doğanın korunması olmak üzere birçok insan davranışı suyun dengesini olumlu veya olumsuz yönde etkilemektedir.

Önemli bir ihtiyaç maddesi olduğundan dolayı, Allah (c.c) insanları bazen su ile imtihan etmiştir ve onları bununla eğitmeye çalışmıştır. Su, sağladığı bu faydaların yanında, göze hitap eden yönü ile de insanoğlunun hizmetindedir. Temizliğin ana maddesi de sudur

Dünyada hayatın her safhasında var olan su, ahiret hayatında da olacaktır. Kıyametin kopması anında su Allah'ın (c.c) emriyle kontrolden çıkacak, bundan sonra cennette müminler için bir nimet ve cehennemde günahkârlar için bir azap maddesi olacaktır.

KUR'AN-I KERİM ve KİTAB-I MUKADDES'TE Hz. LUT KISSASI

Abdulhalim GÜNEŞ

Danışman: Prof. Dr. Sait ŞİMŞEK

101 Sayfa, 2006

İnsanları karanlıklardan aydınlığa çıkarmak üzere gönderilen son ilâhî kitap Kur'an-ı Kerim, bu amaçla çeşitli öğütler ve aydınlatıcı bilgiler verir. Kıssalar yoluy-

la insanların, öncekilerin tecrübelerinden ibret almalarını ve hayatlarını buna göre düzenlemelerini ister.

Kur'an'ın bize aktardığı kıssalardan biri de Hz. Lut kıssasıdır. Hz. Lut kavmi daha önce kimselerin yapmadığı ahlâksızlığı yapar olmuş, onları uyarmak üzere Hz. Lut görevlendirilmiştir. Ancak peygamberlerinin öğütlerini dinlemeyen bu günahkâr kavim, taş yağdıran bir fırtınaya tutularak helâk olmuştur.

Hz. Lut kıssası Kitab-ı Mukaddes'in de işlediği kıssalardandır. Ancak Kur'an'ın kıssaları işleyişi Kitab-ı Mukaddes'in işleyişinden farklıdır. Kur'an ayrıntıya dalmazken Kitab-ı Mukaddes ayrıntılara fazlasıyla yer verir. Ayrıca Kitab-ı Mukaddes'te birçok yerde olduğu gibi Hz. Lut kıssasında da peygamber ve Allah'a yakışmayan sıfatlar izafe edilmiştir.

Hz. Lut kıssası bize şunu öğretmiştir. Allah'ın yasakladığı günahlar insana ve topluma zarar vermekte ve toplumun kalitesini düşürmektedir. İnsan eğitiminde başarı için hem kalplere hem de akıllara hitap etmek gerekmektedir. İnsanlar Hz. Lut kıssası ve diğer kıssalardan ibret almalı, hayatını ona göre yaşamalıdır. Dünya ve âhiret mutluluğunu elde etmeleri buna bağlıdır.

TEFVÎZ-İ TALÂK

Rukiye KARAPIÇAK

Danışman: Prof. Dr. Orhan ÇEKER

103 Sayfa, 2006

İslâm hukuku talâk konusunda tek taraflı irade beyanıyla evliliği sona erdirme hakkını öncelikle erkeğe vermiştir. Kadına da bedel mukabili karşılıklı rıza ile (muhâlea) ve hâkim kararıyla (tefrîk) evliliği sona erdirme hakkı tanımıştır. Ancak kadının tefrîk ve muhâlea yollarına başvurarak evliliği sona erdirme imkânı olsa da erkeğin rızasına ve mahkemeye başvurmaksızın kendi irade beyanıyla boşanma yetkisine Kur'an ve sünnette sabit olduğu üzere tefvîz-i talâk yöntemiyle sahip olmaktadır.

Kadın tefvîz yöntemiyle boşanma yetkisine nikâh akdinde bu yetkinin kendisinde olmasını şart koşarak veya evliliğin sonraki zamanlarında kocasının talâk hakkını ona vermesiyle de elde edebilmektedir. Kadın tefvîz yöntemiyle elde ettiği bu hakkını kendisi kullanabildiği gibi, üçüncü bir şahsa verilmesini de isteyebilir ve bu yetkinin üçüncü bir şahıs tarafından mahkemenin denetimi ve aracılığı ile de kullanılmasını şart koşabilir.

Kadın tefvîz yöntemiyle boşama yetkisine sahip olmakla birlikte bu erkeğin boşama hakkını etkilememekte, erkek bu yöntemle karısını, onu boşamaya ortak etmiş olmaktadır.

Boşama konusunda kadın ile erkeği eşit konuma getiren tefvîz-i talâk uygulamada pek az görülmüştür. Erkeğin yetki paylaşımını benimseyebilmesi ve kadının da bu hakkını bilinçli kullanabilmesi için tefvîz nikâh akdi ile doğan bir prosedüre bağlanmalı, hayata geçirilebilmesi için çalışılmalı ve uygulanabilirliği ortaya konmalıdır.

TAŞKÖPRÎZÂDE'NİN *eş-ŞAKÂİKU'N-NU'MÂNİYYE fî ´ULEMÂİ'D-DEVLETİ'L-OSMÂNİYYE* ADLI ESERİNDE ADI GEÇEN MUHADDİSLERİN İNCELENMESİ

Hülya MERCİMEKÇİ BAYRAM

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Adil YAVUZ

159 Sayfa, 2006

Bu tez, Taşköprîzâde'nin *eş-Şakaiku'n-Nu'maniyye fî ´Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye* adlı eserindeki Osmanlı Devleti klâsik dönemi âlim ve mutasavvıfların biyografilerini incelemektedir. Tez, bu eserde adı geçen muhaddisleri tespit edip; biyografileri, eserleri ve hadis ilmine katkılarını araştırmaktadır. Bu çalışma, klâsik Osmanlı döneminde yapılan hadis çalışmalarına ışık tutarken Osmanlı'nın hadis ilmine katkıları tespit etmeye çalışmaktadır.

İLKELER VE HİSSELER AÇISINDAN İSLÂM HUKUKUNUN DAYANAKLARI

Mehmet SEVEN

Danışman: Prof. Dr. Hüseyin Tekin GÖKMENOĞLU

127 Sayfa, 2006

İslâm, insana mülkiyet hakkı tanıyan bir sistemdir. Kur'an-ı Kerim'de insana tanınan bu mülkiyet hakkı, mirasla ilgili düzenlemelerde de açıkça görülmektedir. Miras gerek Kur'an-ı Kerim'de gerekse hadislerde ayrıntılı bir şekilde ele alınmış; bundan dolayı da özel bir terim olarak kesin bir biçimde belirlenmeyi ifade eden kelimesi ile "ferâiz" terimlendirilmiştir. Kişi öldükten sonra geride bıraktığı malını mirasçı olma hakkına sahip kimselere hangi ölçülerde taksim edileceği Kur'an ve sünnet tarafından büyük ölçüde belirlenmiştir. Bu çalışmada Kur'an ve sünnet tarafından belirlenen oranların dışına çıkılıp çıkılamayacağını incelemeye çalıştık.

Giriş bölümünde konunun önemi ve takip edilecek yöntem üzerinde durduk. Birinci bölümde İslâm miras hukukunun genel ilkelerini tespit ettik. Bu başlık altında mirasçıların alacağı payların "ferâiz" seklinde isimlendirilmesi ve bunun sonuçları ele alındı. Buna göre İslâm miras hukukunun bu özelliğinin kişilerin karşılıklı rızalarına dayalı miras paylaşımına imkân vermediği ve mirasın cebri

bir mülk edinme yolu olduğu sonucuna ulaştık. Bununla birlikte murisin varisleri mirastan mahrum edemeyeceği, varislerin kalan borçtan terike kadar sorumlu olduğu ve İslâm miras hukukun oluşumunda tedrici bir metot izlendiğini tespit ettik.

İkinci bölümde de hisseler ve delilleri üzerinde durduk. Murisin birinci dereceden yakınlarının hisselerinin Kuran ve sünnet tarafından belirlendiği bilinen bir husustur. Bununla birlikte sahabenin de İslâm miras hukukunun oluşumunda büyük bir rol oynadığı ortaya kondu. Diğer taraftan kıyas metodu hukukun diğer alanlarına nispetle çok daha sınırlı olmasına rağmen, miras hukukunda da kıyasa yer verildiği gözlenmiştir. Klâsik fıkıh kitaplarında İslâm miras hukukunda kıyasa yer olmadığına dair ifadelerin prensip olarak kıyasa karsı çıkma anlamında değil, ama vakıa olarak kıyasın daha az kullanılmasından kaynaklandığı tespit edilmiştir. Nitekim gerek mirasçı sınıfı gerekse hisse tespitinde özellikle sahabe tarafından kıyasa başvurulmuştur.

Sonuç bölümünde ise, günümüzde, kıyasla İslâm miras hukuku üzerinde öze ilişkin herhangi bir değişiklikte bulunmanın mümkün olmadığı; ayrıca rızaî taksimin de mümkün olmadığı ortaya konmuştur. Bu değişikliğe hem naslar imkân vermemektedir, hem de İslâm hukukunun oluşum sürecinde böyle bir imkân tartışılmamıştır.

MEHMED ZİHNÎ EFENDİ'NİN *NİMET-İ İSLÂM* ADLI ESERİNDEKİ HADİSLERİN TAHRÎC VE DEĞERLENDİRİLMESİ (ORUÇ, ZEKÂT, HAC VE NİKÂH BÖLÜMLERİ)

İbrahim ÖZTÜRK

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhiddin UYSAL

149 Sayfa, 2006

İlim ve kültür dünyamızın seçkin şahsiyetlerinden olan Zihnî Efendi, Osmanlı'nın son dönem âlimlerindendir. Telif ettiği eserleri, uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş ve bunların içerisinde özellikle *Nimet-i İslâm*, halkımızın ve ilim ehlinin ellerinde muteber bir konuma yükselmiştir.

Zihnî Efendi, Osmanlı döneminin buhranlı dönemlerinde yetişmesine rağmen, tedris hayatını en güzel şekilde değerlendirerek kendini geliştiren mümtaz bir şahsiyettir. Arapça konusundaki engin bilgisi, herkesin takdirine sebep olmuş, Arapça, Fıkıh ve Akâid hakkında yazdığı eserleri, o dönemin mekteplerinde, ders kitabı olarak okutulmuştur.

Türkçe yazılan tefsir kitapları arasında Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri ne kadar önemli ise, ilmihal kitapları arasında da, Mehmet Zihnî Efendi'nin *Nimet-i İslâm* adlı eseri, aynı şekilde önemlidir. Mehmet Zihnî

Efendi'nin, alana hâkim oluşu ve ele aldığı meseleleri titizce incelemesi nedeniyle, *Nimet-i İslâm* adlı eseri, diğer ilmihal kitaplarını etkileyen ve bu kitaplara örnek teşkil eden bir ilmihal olmuştur.

Zihnî Efendi, *Nimet-i İslâm*'ın Oruç bölümünde 49, Zekât bölümünde 8, Hac bölümünde 30 ve Nikâh ve Talâk bölümünde ise 36 hadis rivayet etmiştir. Bu çalışmamızda, Zihnî Efendi'nin fıkıh kitabı olan *Nimet-i İslâm* adlı eserinde, fıkhî bir konunun desteklenmesi maksadı ile nakledilen, Oruç, Zekât, Hac, Nikâh ve Boşanma bölümlerine ait toplam 123 hadisin, hadis kitaplarındaki yeri tespit edilmiş; ulaşabildiğimiz kadarıyla hadis âlimlerin görüşlerinden yararlanarak, senedi hakkında bilgi verilerek hadislerin tahrîc ve değerlendirmesi yapılmıştır.

ĞASSAN KENEFANİ VE ÖYKÜCÜLÜĞÜ

Murat GÖÇER

Danışman: Dr. Muhammet TASA

127 Sayfa, 2006

Filistin'deki hikâye çalışmaları Lübnan ve Mısır'daki örneklerine benzemelerine karşın daha geç bir tarihte ortaya çıkmıştır. 1900'lü yıllarda liderliğini Halil Beydes'in yaptığı bir grup tarafından Rus edebiyatından hikâye ve roman çevirilerinin yapıldığı bu topraklar 19. yüzyılın başından itibaren birçok coğrafî, politik ve sosyal değişimler yaşamıştır.

Ğassân Kenefani'nin hikâyelerinde bu değişimlerin yansımaları görülür. Ğassan Kenefani (1936/1972) *Mevt Sarir Rakam 12* (Beyrut,1962), *Ard Burtagal al-Hazin* (Beyrut,1963) ve *Alem leyse lena* (1965) gibi eserleriyle teknik ve yüksek seviye hikâyeler sunmuştur. Genellikle, halkının sorunları üzerine odaklanmış ve kahramanlarını da sıradan insanlardan seçmiştir. Kahramanlarının çoğu hikâyede oynadıkları rolün bilincinde olmayan çocuk denebilecek yaşlarda kişilerdir.

İBN KAYYİM el-CEVZİYYE'NİN HAYATI, ESERLERİ VE İCTİHAD ANLAYIŞI

Hüseyin AKINCI

Danışman: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

95 Sayfa, 2006

Tez çalışmamızın giriş bölümünde ictihâdın gerekliliği üzerinde durarak kısaca tarihçesinden bahsettik. Birinci bölümde İbn Kayyim'in hayatı ve eserleri hakkında bilgi verdik. İkinci ve son bölümde de ictihâd anlayışı ve metodunu özetlemeye çalıştıktan sonra kısa bir değerlendirmede bulunduk.

İbn Kayyim'e ait eserler bölümünde de zikrettiğimiz üzere kendisine nispet edilen eser sayısı 100'e yaklaşmaktadır. Bir yüksek lisans tezi için ayrılan sürede tabiatıyla bu kadar eserin hepsini okumak ve değerlendirmek mümkün değildir. Bundan dolayı çalışmamızda daha çok İbn Kayyim'in *İ'lâmü'l-Muvâkıîn* isimli eserini temel aldık. Bunun yanında diğer eserlerinden de konumuzla ilgili bölümlerden faydalanmakla yetindik.

TÂRÎHU BAĞDÂD'DA EBÛ HANÎFE İLE İLGİLİ RİVAYETLERİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Mustafa ÖZTOPRAK

Danışman: Doç. Dr. Mehmet EREN

136 Sayfa, 2006

Ebû Hanîfe, ilmî hayatımızın önde gelen simalarındandır. Kendisi, fakih olması yönüyle temayüz etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, hicrî beşinci yüzyılın önemli âlimlerinden birisidir. Bu iki âlim, Hatîb el-Bağdâdî'nin *Târîhu Bağdâd*'ındaki "Nu'mân b. Sâbit" maddesiyle bir arada zikredilmektedir. Burada, Ebû Hanîfe hakkında müspet ve menfi rivayetler bulunmaktadır. Biz de tezimiz içinde bu müspet ve menfi rivayetleri inceledik.

Ebû Hanîfe ile ilgili müspet rivayetleri dokuz başlık altında topladık. Şahıslar hakkında söylenen övücü sözlerin içinde doğru olanlar olduğu kadar, taltif mahiyetinde uydurulmuş olanlar da olabilmektedir. Biz, burada "doğru" ile "uydurulmuş" olanları ayırmaya çalıştık. Bazı başlıklar altında aynı konu ile ilgili birden fazla rivayet bulunmaktadır. Rivayetler arasında birbirlerini teyit etmeyenler de vardır.

Ebû Hanîfe ile ilgili menfi rivayetleri kırk iki başlık altında inceledik. Bu bölümde genellikle şahısların imam hakkındaki söylediklerini ele aldık. Bunlar arasında, çok az bir kısmının hem senet, hem de metin açısından kabul edilebilir olduğunu gördük. İncelediğimiz rivayetlerden sahih olanların az olması oldukça dikkat çekicidir. Ayrıca bu bölümde birinci bölüme nazaran daha fazla sika olmayan râvî bulunmaktadır.

Çalışmamız, Ebû Hanîfe hakkında gelen rivayetlere ihtiyatla yaklaşmamız gerektiğini ortaya çıkarmıştır. O, İslâm âleminin önde gelen âlimlerindendir. Her insanın hatası olabileceği gibi, onun da olabilir. Bu, imamdan bir şeyler eksiltmez. Hatîb el-Bağdâdî, muhaddis bir âlimdir. *Târîhu Bağdâd*'ındaki "Nu'mân b. Sâbit" maddesinde, imamla alâkası olmadığı görülen rivayetler bulunmaktadır.

KUR'ÂN'IN HEDEFLEDİĞİ MÜSLÜMAN TİPİ

Muhammet ŞENGÜL

Danışman: Prof. Dr. İsmet ERSÖZ

105 Sayfa, 2006

Müslüman, İslâm'a inanan, Allah'a itaat eden, boyun eğen, bağlanan, kendini Allah'a veren, din olarak İslâm'ı seçen kişinin adıdır. Müslüman olmanın ilk şartı, kişinin Allah'a inanmasıdır. Müslüman'ın sahip olduğu inanç, sadece kalbinde var olan bir inanç değildir. Bu inanç mutlaka kişinin davranışlarını da şekillendirir.

İbadet, yüce Allah'ın razı olduğu davranışlar doğrultusunda Müslüman'ın yaptığı her türlü davranışı içine alır. "İslâm'ın şartları" olarak ifade edilen namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak ve hacca gitmek, başlıca ibadetlerdir. Bunların dışında, kişinin Allah rızasını kazanmak maksadıyla kendisi, ailesi ve insanlık için yaptığı bütün davranışlar da ibadet olarak değerlendirilir.

İbadetler sadece belirli hareketlerin taklit edilmesinden ve tekrarından ibaret değildir. İbadetler esnasında yapılan hareketlerin tamamı Müslüman'a maddî ve manevî fayda sağlar.

İslâm dininde insanların davranışların nitelendirmek için kullanılan ahlâkın kaynağı, Allah'ın kitabı Kur'ân ve Resulü'nün sünnetidir. Bu iki kaynaktan beslenerek ortaya çıkan ahlâk, güzel ahlâkı oluşturur.

KUDÛRÎ'NİN *ŞERHU MUHTASARİ'L-KERHÎ* ADLI ESERİNİN 'SİYER' BÖLÜMÜNÜN EDİSYON KRİTİĞİ

Necmeddin GÜNEY

Danışman: Prof. Dr. Ahmet YAMAN

341 Sayfa, 2006

Döneminde Hanefî mezhebinin Irak'taki en önemli temsilcisi olan Ebu'l-Hasen el-Kerhî'nin (260-340/874-952) *el-Muhtasar* adlı eseri, Hanefî mezhebinde ilk muhtasar fıkıh kitaplarındandır. Üzerine çok sayıda şerh yazılan bu eser, günümüze ulaşamamış, ancak Hanefî fakîhi Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin (362-428/973-1037) *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî* adlı oldukça kapsamlı şerhi ulaşmıştır. Yazma halindeki bu şerh, ilk dönem Hanefî literatürünün aksine, oldukça müdellel olmasıyla dikkat çekmekte; günümüze ulaşamamış veya ancak kısmen ulaşabilmiş birçok ilk dönem kaynağından alıntılar içermektedir.

Bu tez çalışmasında, eserin en uzun bölümlerinden biri olan ve iç bütünlüğe sahip müstakil bir 'kitâb' niteliğine sahip olan 'Kitâbü's-Siyer'in tenkitli neşrini ortaya koyduk.

Çalışmamız temelde iki ana kısımdan, Araştırma (dirâse) ve Tahkik kısımlarından oluşmaktadır. Daha çok *'Fıkıh Tarihi'* niteliği taşıyan Araştırma kısmı bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Bu bölümleri, Tahkik kısmını oluşturan metin izlemiştir.

Giriş kısmında konunun önemi, amacı ve faydalanılan kaynakların kısa sunumundan sonra her iki fakîhin yaşadıkları dönem olan IV ve V. yüzyıl İslâm dünyası ve Bağdat çevresinin siyasî ve ilmî durumu hakkında genel bilgiler verilmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın Birinci Bölüm'ünün konusu, *el-Muhtasar*'ın müellifi olan Ebu'l-Hasen Kerhî ve bu eserin şârihi olan Ebu'l-Huseyn el-Kudûrî'nin hayatı ve ilmî kişilikleridir. Her iki müellifin de hayatı, hocaları, öğrencileri, fıkıh ilmindeki yerleri ve yazdıkları eserler üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur.

Araştırmanın İkinci Bölüm'ünde, Kerhî'nin günümüze ulaşamamış olan *el-Muhtasar*'ı üzerine yapılan çalışmalar ve özellikle Kudûrî'nin *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'si tanıtılmaya çalışılmış; tahkik ettiğimiz bölümle irtibatı sebebiyle siyer konusundaki fıkıh edebiyatına bir giriş yapılmış; *Şerhu Muhtasari'l-Kerhî*'nin eldeki yazma nüshaları tek tek tavsif edilerek, 'siyer' bölümünün tahkikinde takip edilen yöntem ortaya konmuştur.

Tahkik kısmında ise, eldeki üç nüshanın mukabelesi sonucu ortaya çıkan metin, uygun paragraf düzeni ve gerekli noktalama işaretleriyle birlikte, konulan tahkik kriterleri çerçevesinde ortaya konmuştur.

EBÛ HAYYÂN EL- ENDELUSÎ'NİN HAYATI ve *İRTİŞÂFU'D- DARAB MİN LİSÂNİ'L- 'ARAB* ADLI ESERİNİN TAHLİLİ

Cafer Tayyar DOYMAZ

Danışman: Dr. Orhan PARLAK

113 Sayfa, 2006

İslâm'dan sonra gerçekleşen fetihler neticesinde İslâm coğrafyasının geniş alanlara yayılması ve Arapların diğer farklı kültür ve medeniyetlerle sıkı diyaloglar içine girmeye başlamaları Arap dilinin zamanla bozulmasına sebep olmuştur.

Ebu'l- Esved ed- Duelî (67/686) ile başlayan ilk gramer çalışmaları çok kısa bir zamanda hızlanmış, bunun neticesinde de Basra ve Kûfe dil ekolleri meydana gelmiştir. Şunu kabul etmek gerekir ki Arap dilinin gramerinin oluşmasında bu ekollerin çok büyük katkıları vardır.

Çalışmamıza konu olan Ebû Hayyân el-Endelusî (654/1256) hicrî yedinci asrın ortalarında Endülüs'te dünyaya gelmiştir. Küçüklüğünden itibaren ilme çok büyük bir iştiyak duyan Ebû Hayyân, her nerede bir ders halkası bulmuşsa o halkaya iştirak etmiştir.

Biz bu çalışmamızda Ebû Hayyân'ın dilci yönünü göz önünde bulundurarak onun sarf ve nahve dâir kaleme almış olduğu, Arap dili için bir ansiklopedi niteliğinde olan *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab* adlı eserini inceledik.

Çalışmamız, giriş ve iki bölümden müteşekkildir.

Çalışmamızın giriş bölümünde nahiv ilminin kuruluşunu ve bu ilmin ortaya çıkışındaki sâikleri ve bunun neticesinde kurulan nahiv ekollerinden kısaca bahsettik.

Çalışmamızın birinci bölümünü ise Ebû Hayyân'ın hayatına tahsis ettik. Bu bağlamda onun doğumunu, çocukluk yıllarını, ailesini, ilim uğrunda yapmış olduğu seyahatleri ve dünya görüşünü konu edindik. Bunları araştırırken mümkün olduğunca ilk kaynaklara inerek çalışmamızı zenginleştirmeyi amaçladık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise *İrtişâfu'd-Darab min Lisâni'l-'Arab* adlı eseri inceledik. Öncelikle eserin çeşitli kaynaklarda küçük farklarla zikredilen isimlerine değindik. Ardından, eserin kaleme alınış sebebini ve eserin kaynaklarını incelemeye tâbi tuttuk. Bunların yanı sıra Ebû Hayyân'ın *el-İrtişâf*'taki metodundan, eserinde kullandığı şevâhidden bahsettik. Son olarak da *el-İrtişâf*'ta ele alınan konulara değindik ve eserin dünya kütüphanelerinde bulunan el yazmalarını konu edindik.

İNANÇ AÇISINDAN İNTİHAR

Murat TAŞDELEN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK

116 Sayfa, 2006

Toplumsal açıdan önemli bir sorun olan intihar olgusu diğer bütün toplumsal olgulara göre farklı bir özelliğe sahiptir. Bütün toplumsal olguların temelinde " insan yaşamını devam ettirebilme çabası" vardır. Oysa intiharda tam tersi söz konusudur. Telâffuzunun bile oldukça soğuk etki yarattığı intihar, kişinin kendi kendini kasıtlı olarak öldürme eylemi olarak açıklanabilir. İnsanların hayatlarına kıyma gibi bir fiile başvurmaların nedenlerinin başında inanç eksikliği gelmektedir. İnsanoğlu yaratılışı gereği inanan bir varlıktır. Yapılan araştırma ve değerlendirmeler sonunda, tarih boyunca hemen her toplumun inancının olduğunu görürüz. Dinî inanışın insan hayatına etki edip etmediği tartışma konusu olsa da yapmış olduğumuz bu çalışma da bu değerden uzak kalan veya mahrum olan bireyin davranışlarında olumsuz neticeler meydana geldiği ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak,

bu çalışmada; intihar ve inanç sistemleri arasındaki ilişki teolojik ve sosyo-psikolojik açıdan ele alınmıştır. Yapılan değerlendirmeler sonucunda olayın güncel ve aynı zamanda çok önemli bir konu olduğunu kanaatine varılmıştır.

CEMÂLEDDİN EL-KÂSIMÎ'NİN HADİS İLMİNDEKİ YERİ

Süleyman ŞİRİN

Danışman: Doç. Dr. Mehmet EREN

80 Sayfa, 2006

Muhammed Cemâleddin el-Kâsımî (1283/1866-1332/1914), XIX. asrın sonlarıyla XX. asrın başlarında yaşamış olan mütefekkir, müceddid ve ıslahçı bir İslâm âlimidir.

Yaşadığı tarihi dönem, sadece doğup yetiştiği ve hayatının sonuna kadar ikamet ettiği Suriye açısından değil, bütün İslâm âlemi için de bir çözülme ve çöküş dönemidir. Ortamın bu olumsuz şartlarına rağmen o, çocukluğundan itibaren bütün ömrünü ilim ve irfan öğrenmekle, öğrendiklerini öğretmekle geçirmiş, ilmî şahsiyetini hem aklî hem de naklî, hem klâsik hem de modern ilimlerle geliştirmiş, yenilemiş ve olgunlaştırmıştır.

Araştırmamız genel olarak bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın metodolojisini ve kaynaklarını ele aldık. Birinci bölümde Kâsımî ile ilgili genel bilgilere yer vermeyi uygun bulduk. Ayrıca Kâsımî'nin yetiştiği dönemin sosyo-kültürel durumu, ailesi, tahsil hayatı ve eserlerine yer verdik. İkinci bölümde ise Kâsımî'nin hadis ilmindeki yerini ortaya koymaya çalıştık. Onun hadisle ilgili eserlerinden hareketle hadis ilmine katkılarını araştırdık.

Cemâleddin Kâsımî hadis usûlü alanında kaynak olarak kabul edilen değerli bir çalışma ortaya koymuştur. (*Kavâidü't-tahdîs min Fünûn-i Mustalahi'l-Hadîs*) Ayrıca Fıkhü'l-Hadis konusuna dikkatleri çekmiştir. Onun bu alandaki çalışması hadis ilmine önemli katkı sağlamıştır.

Netice itibariyle Cemâleddin Kâsımî'nin hadisle ilgili eserleri incelendiğinde onun hadis ilmine ne denli katkılarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

ARAP DİLİNDE KASEM

Muzaffer GEDİKOĞLU

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Muhiddin UYSAL

126 Sayfa, 2006

Tez, Arap dilinde kullanılan yemin harfleri, yemin fiilleri ve yemin kalıplarını içermekte ve üç ana başlıktan oluşmaktadır.

Birinci bölüm: Arap Dilinde Kasem. Bu bölümde kendi içerisinde beş ana başlıktan oluşmaktadır: Yeminin Tanımı, Yeminin Öğeleri, Yeminin Geliş Şekilleri, Yemin Harfleri ve Yemin Fiilleri. Bu bölümlerde kendi içerisinde çeşitli alt başlıklardan oluşmaktadır.

İkinci bölüm: Kur'an'da Kasem. Bu bölümde Kur'an'daki yemin âyetleri konuya ışık tutması açısından ele alınmıştır. Bu âyetlere yemin açısından bakılarak gramer yönü dikkate alınmıştır. Bu bölüm beş ana başlıkta oluşmaktadır:

Zikredilişine Göre Yeminler, Allah'ın Üzerine Yemin Ettiği Konular, Kur'an'da Yemin edilen zaman dilimleri, Yemin Edenlere Göre Yeminin Tasnifi, Mekke ve Medine Dönemine Ait Yeminler. Bu bölümlerinde kendi içerisinde alt başlıkları vardır. Âyetler gramere ağırlık veren tefsircilerin kitaplarından yararlanılarak ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm: Hadislerde Kasem. Bu bölümde Hz. Peygamber'in kullandığı kasem lâfızları ele alınmıştır. Bu bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır:

I. Hz. Peygamber'in Kullandığı Yemin Lâfızları

II. Hz. Peygamber'in Hadislerinde Geçen Yemin Kalıpları.

Tezin ana konusu Arap dili ve grameri açısından yemin konusunudur. Kur'an'da ve hadislerde yemin ise ana konuya ışık tutması açısından alınmış olup âyetlerin ve hadislerin tamamen gramer yönüne ağırlık verilmiştir.

KELÂM'DA GÜNAH VE TEVBE

Mehmet YAMAN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Durmuş ÖZBEK

118 Sayfa, 2006

Dinî emir ve yasaklara karşı gelme ve yaratıcıya başkaldırmanın ortak adı olan günah ve insanı bu günahlardan arındıracak olan da tevbedir. Günah ve tevbe ilk insan Hz. Âdem'den bu güne insanoğlunun kaçınılmaz bir olgusudur. Bu çalışma, Günah ve tevbe kavramlarını naslar çerçevesinde Kelâmî açıdan ele

almak, insan üzerindeki etkilerini inceleyerek bu alanda bir araştırmanın ilk adımını atmayı amaçlamaktadır. Giriş bölümünde günah ve tevbenin; sözlük ve terim anlamları tanıtılmış ve ardından günah-tevbe ilişkisi ortaya konmuştur. Birinci bölümde günah ve tevbenin tarifleri yapıldı. Kur'an'da konuların nasıl ifade edildiği üzerinde durularak dini mesnedleri ortaya konulmuştur. Günah çeşitleri, insanın günah işleme esnasındaki durumları ve tevbe çeşitleri, kâmil tevbede olması gereken hususlar ortaya konmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise mevzua Kelâmcılar açısından bakılmış Kelâmcıların günah ve tevbe anlayışları ortaya konmaya çalışılmıştır. Konunun fıkıh ve tasavvuf yönleri kendi sahalarına bırakılmıştır. Çalışmamız neticesinde günah ve tevbenin hem fert hem toplum hayatında büyük bir öneme haiz olduğu müşahede edilmiş; günah işleyen insanların tevbe ile yeniden huzura kavuştuğu ve tevbe ile affedilmeyecek hiçbir günahın (kul hakkı hariç) olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır.

MÜNÂVÎ (1031/1621)'NİN HADİSÇİLİĞİ VE *RAF'U'N-NİKÂB 'AN KİTÂBİ'Ş-ŞİHÂB* ADLI ESERİNİN TAHKİKİ

Abdulkadir BODUR

Danışman: Doç. Dr. Mehmet EREN

221 Sayfa, 2006

Adından da anlaşılacağı üzere, çalışmamız, Münâvî'nin Hadis ilmindeki yeri, metodu, Hadis ilmine katkıları ve bir şerh çalışması olan *Raf'u'n-Nikâb 'an Kitâbi'ş-Şihâb* adlı eserini konu almıştır.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Münâvî dönemindeki ilmî ve siyasî durum, hayatı, eserleri, ilmî kişiliği ve metodu incelenmiştir. İkinci bölümde, *Kitâbü'ş-Şihâb* ve müellifi, *Kitâbü'ş-Şihâb*'a dair diğer çalışmalar, *Raf'u'n-Nikâb*'ın yazma nüshalarının tanıtılması, Münâvî'nin bu eserde takip ettiği metot, kullandığı kaynaklar, eserin önemi ve bizim tahkikinde yaptığımız çalışmalar anlatılmaktadır. *Raf'u'n-Nikâb*'ın yer aldığı üçüncü ve son bölümle çalışmamız tamamlanmıştır.

İSLÂM MUHAKEME USÛLÜNDE ŞAHİTLİKTEN DÖNMENİN KARARLARA ETKİSİ

Cemil LİV

Danışman: Prof. Dr. Saffet KÖSE

82 Sayfa, 2006

Şahitlikten rücû, mahkeme kararı öncesi, karar sonrası ve ceza infazı sonrası olmak üzere üç şekilde meydana gelebilir.

Mahkeme kararı öncesi meydana gelen rücûda delil ortadan kalktığı için dava düşecektir.

Mahkeme kararı sonrası ceza infazı öncesi şahitlerin beyanlarından dönmeleri dikkate alınacak ve davanın sonucunu etkileyecektir. Dava konusu had ve kısas gerektiren suçlarla ilgili ise, şahitlerin rücûları şüphe oluşturduğu için ceza düşecektir. Dava konusu muamelâtla ilgili ise, mahkeme kararı bozulmaz. Davacının aldığı malı iade etmesi gerekir.

Ceza infazı sonrasında şahitler beyanlarından dönmelerinde ise, yargılama süreci şahitlerin ifadeleri doğrultusunda sona erdirilmiş, hâkim kararını vermiştir. Kesin karar neticesinde verilen ceza infaz edilmiş ve yargılama süreci tamamen sonuçlanmıştır. Bu andan itibaren davada şahitlikte bulunan şahısların beyanlarından rücû etmelerinin, yalan yere şahitlik yaptıklarını söylemelerinin sonuçlanmış olan davaya hiçbir etkisi olmayacaktır.

KUR'AN'I OKUMAK ANLAMAK VE AMEL ETMEKLE İLGİLİ TEMEL KAVRAMLAR

Mesut KAYA

Danışman: Prof. Dr. İsmet ERSÖZ

162 Sayfa, 2006

Günümüzde Kur'an tefsiri çalışmaları farklı yöntemlerle bütün yoğunluğuyla devam etmektedir. Bu yöntemlerden günümüzde en sık başvurulan konu eksenli ve kavram tahliline dayalı Kur'an çalışmalarıdır.

Bu çalışmada konu eksenli ve kavram tahlili yöntemleri esas alınarak Kur'an-ı Kerim'de geçen; Kur'an'ı okumak, anlamak ve amel edilmekle ilgili temel kavramların incelemesi yapılmıştır. Kavramların tespitinde, taşıdıkları anlam da göz önünde bulundurulmuş, doğrudan ya da dolaylı olarak Kur'an'la alâkalı olmaları esas alınmıştır. Bu kavramlar, her üç bölümle ilgili olarak ele aldığımız konuları en etkili ve kapsamlı bir şekilde anlatmaları yönüyle tercih edilmiştir. Kavramların tercihindeki bir başka etken de ayetlerde geçme sıkları olmuştur.

Birinci bölümde Kur'an'ı okumakla ilgili; *kıraat*, *tilâvet*, *tertîl* olmak üzere üç kavram tespit edilmiştir. İkinci bölümde Kur'an'ı anlamakla ilgili; *tefekkür*, *tedebbür*, *tezekkür* olmak üzere yine üç kavram ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise Kur'an'la amel etmekle ilgili; *ittiba*, *itisam*, *itaat* ve *tilâvet* olmak üzere dört kavram üzerinde durulmuştur. Böylece toplam on kavram ele alınmıştır.

Çalışmamızda öncelikli olarak kavram, kapsamlı bir şekilde ele alınmış, kavramın Arap dilindeki gelişim süreci, kullanımları ve Kur'an'la birlikte kazanmış oldukları anlamlar üzerinde durulmuştur. Daha sonra kavramın Kur'an'daki kullanımlarını görmek açısından, konu ile ilgi ayetler bir araya getirilmiştir. Kavramlar

tek tek incelendikten sonra, kavramlar arası karşılaştırmaya gidilmiştir. Kavramların kendi aralarındaki benzerlik ve farklılıkları zikredilmiş, böylece bölümün genel bir değerlendirmesi de yapılmıştır.

Çalışmanın neticesinde görülmüştür ki, Kur'an'la ilgili kavramların her biri diğerini bütünler niteliktedir. Kavramlar bütün olarak düşünüldüğü zaman anlamlı bir mozaik oluşturmaktadır. Her bölüm kendi içinde anlam bütünlüğü oluşturduğu gibi, hem okumakla ilgili kavramların, hem de anlamakla ilgili kavramların amel etmeye yönelik olduğu da görülmektedir. Bu kavramlar da muhatabı; esas amaca, amel etme noktasına götürmektedir. Dolayısıyla ne okumak anlamaktan ne de anlamak amel etmekten ayrı düşünülebilmektedir.

Kur'an'a muhatap olan ve inanan insanların ondan hakiki anlamda istifade edebilmeleri bu mozaiğe bütün olarak bakabilmeleri ile mümkün gözükmektedir. Kur'an'daki kavramların birbirini destekler nitelikteki mesajları bizi bu sonuca götürmektedir.

İSLÂM HUKUKUNDA TEK TARAFLI HUKUKÎ İŞLEMLER

Emine GÜMÜŞ BÖKE

Danışman: Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

204 Sayfa, 2006

Bu tez çalışması bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, araştırmanın amacı, takip edilen metot ve kaynakların değerlendirilmesine ilişkin bilgilerin verilmesinin yanı sıra konunun hukuk sistemindeki yerinin belirtilmesi ele alınmıştır. Özellikle Roma hukukunda ve diğer hukuk sistemlerinde -Fransız, Alman ve İsviçre/Türk hukuklarında- tek taraflı hukukî işlemlerin nasıl yer aldığı kısa ve öz bir şekilde açıklanmaya çalışılmıştır.

Tek taraflı hukukî işlemlerin İslâm hukuk sistematiği içindeki yerini belirlemeyi gaye edindiğimiz birinci bölümde, konumuza temel teşkil etmesi bakımından, hukukî işlemin tarifi, unsurları, sona ermesi ve borç kaynağı olarak ilişkisi üzerinde durulmuştur. Konuya genel bir bakıştan sonra İslâm hukukunda tek taraflı hukukî işlemlerin mahiyeti ele alınmıştır. Daha sonra konunun hukukî dayanağı ve hukukî niteliği üzerinde durularak bir bakıma tezin teorik zemini belirlenmeye çalışılmıştır.

İkinci bölüm ise, tek taraflı hukukî işlemin türleri konusuna tahsis edilmiştir. Bazı konular mevcut kaynaklardaki bilgilerin tekrarı olarak değerlendirilebilir. Ancak bir tez çalışması içinde ilk defa ele alınan bir konu için bu durum, tarafımızdan gerekli görülmüştür. Burada şunu da belirtelim ki, tek taraflı hukukî işlemin türlerini el alırken İslâm hukuku kaynaklarında muamelât genel bölümü içinde mütalaa edilen konuları incelemeye çalıştık. Bu sebeple ibadete taalluk eden

nezir, *yemin* gibi hususlar konunun dışında tutulmuştur. Çalışmanın neticesinde elde edilen veriler Sonuç başlığı altında sunularak nihayetinde bizzat faydalanılan kaynaklardan oluşan bir bibliyografya verilmiştir.

PEYGAMBERLİK VE İSMET SIFATI

Necati Şahin

Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

109 Sayfa, 2006

İslâm inancının üç temel esası olarak bilinen ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret konuları içinde en çok tartışılanı nübüvvet yani peygamberlik konusudur. Özellikle peygamberlerin insanlara ilettiği ilâhî mesajlar ve peygamberlerin fonksiyonuyla ilgili tartışmalar güncelliğini korumaktadır. Buradan hareketle konumuzun adı peygamberlik ve ismet sıfatı olarak belirlenerek, peygamberliğin gerekliliği ve peygamberlerin masumiyeti ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bundan maksat, ilâhî mesajları insanlara iletmek üzere gönderilen peygamberlerin her konuda ortaya koydukları dürüstlük ve masumiyet sınırlarını belirlemektir. Böylece insanların peygamberlik müessesesine olan saygı ve bağlılıkları da güçlendirilmiş olacaktır.

İslâm ve Kur'an perspektifinde sınırlandırılarak ele alınan çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde *nebi*, *resul* ve *peygamber* kavramlarının sözlük ve terim kavramları üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde peygamberliğin önemi üzerinde durularak, insanların peygamberlere ihtiyaç duyduğu noktalar aktarılmaya çalışılmıştır. İkinci ve son bölümde peygamberlerin özellikleri ve sıfatları hakkında genel bilgiler verilmiş, özellikle peygamberlere has olan, hakkında birçok tartışmaların yapıldığı ismet konusu üzerinde durulmuş, peygamberlerin ismeti ile hakkında mezheplerin görüşlerine değinilmiştir. Son olarak uyarı niteliği taşıyan ayetler ve ismet bağlamında, bazı peygamberlerle ilgili görüşler ortaya konulmuştur.

B. DOKTORA

KUR'AN'IN ÖNERDİĞİ VASAT ÜMMET

Ahmet ÖZ

Danışman: Prof. Dr. İsmet ERSÖZ

218 Sayfa, 2006

Kur'an-ı Kerim'i incelediğimiz zaman, Allah'ın kâinatta var olan her şeyi belli bir ölçü ve denge içerisinde yarattığına, insanoğlunun bu dengeyi koruması

ve buradaki düzeni örnek alarak dengeli olması gerektiğine dikkat çektiğini görürüz. Bu yüzden Allah, İslâm toplumunu *vasat ümmet* olarak nitelendirmiştir. Çalışmamız, dört bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde, *vasat*, *ümmet* ve bu kelimelere yakın anlamlar ifade eden kelimelerinin lügat ve terim anlamları tespit edilmiş, aynı zamanda Kur'an'daki kullanımları da incelenerek açıklanmaya çalışılmıştır.

İkinci bölümde, İslâm dininin, hem inanç hem de ibadetler açısından vasat bir din olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu konularda insanların, özellikle melek, peygamber ve âhiret inancı açısından düştükleri aşırılıklara dikkat çekilmiş ve İslâm'ın bu konulardaki vasat ve ölçülü anlayışına vurgu yapılmıştır.

Üçüncü bölümde ise, vasat insanlardan oluşan vasat bir toplumun genel özellikleri verilmeye çalışılmıştır. Burada özelikle, İslâm ümmetinin yaşadığı toplumlardaki temel ahlâkî esaslar tespit edilmeye çalışılmış ve Kur'an'ın bu konuda ortaya koyduğu ahlâkî ilkeler ve sosyal kurallar ortaya konularak bunlara uymanın gerektiği ifade edilmiştir.

Dördüncü bölümde ise, Allah'ın bize önerdiği vasat ümmeti oluşturmanın gereği ve bu toplumun nasıl oluşturulabileceği konusu üzerinde durulmuştur. Diğer yandan, İslâm ümmetinin birlik beraberlik ruhu içerisinde olması gerektiği ifade edilerek, ümmet bilincinin önemi ve bu bilince nasıl ulaşılabileceği ifade edilmiştir.

YETKİ VE SİSTEM AÇISINDAN İSLÂM HUKUKUNDA BOŞANMA

İbrahim YILMAZ

Danışman: Prof. Dr. Orhan ÇEKER

342 Sayfa, 2006

İslâm hukuku, boşanmada “talâk, hul’ ve tefrîk” şeklinde alternatifli bir sistem getirerek, bu konuda erkeğe olduğu gibi kadına ve hâkime de yetki vermiştir.

Klâsik İslâm hukuku doktrinine göre, boşanmada başvurulan bu üç yöntemden biri olan “talâk”, mahkemeye veya diğer eşin rızasına başvurmaksızın -tek taraflı irâde beyânı ile- evliliği sona erdirmeyi, “hul”, kadının vereceği bir bedel mukâbilinde karşılıklı rıza ile boşanmayı, “tefrîk” de, belirli sebeplerin bulunması halinde hâkim kararıyla boşanmayı ifâde etmektedir.

Eşlerden her birinin bu üç yöntemden biriyle evliliği sona erdirme hak ve yetkisi olmakla birlikte, “talâk” hakkı öncelikle erkeğe, “hul’ ve tefrîk” hakkı da öncelikle kadına verilmiştir.

İslâm hukukunun temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnette boşanmada başvurulacak yöntemin şeklî yapısı, kesin ve net olarak ortaya konmamıştır. An-

cak, bu konuda devletin, değişen sosyal hayat şartlarına paralel olarak, zamanın şart ve icaplarına göre, kamu düzeni doğrultusunda, boşanmada gerekli hukukî düzenlemeler yapmasını ve boşanmaların sadece mahkeme kanalıyla olmasını sağlayacak bazı esaslara yer verilmiştir.

Bu da göstermektedir ki, İslâm hukukunun boşanmada getirmiş olduğu sistem evrenseldir. Değişik durumlarda, her toplum ve zamana göre uygun olan ile amel etmeye müsait bir yapıya sahiptir.

İBN RÜŞD'DE ULÛHİYET PROBLEMİ

Lütfü CENGİZ

Danışman: Prof. Dr. Şerafeddin GÖLCÜK

172 Sayfa, 2006

İbn Rüşd, objektif, tutarlı ve küllî bir bakış açısını yöntem olarak benimsemiş ve buna göre düşüncelerini ortaya koymuş bir filozof olarak, pek çok alanda söz söylediği gibi Kelâm alanında da değerlendirme ve yorumlarda bulunmuştur. Kelâm ilmini, "cedel ilmi" olarak isimlendiren İbn Rüşd, Kelâm ilminin metodunun da "cedel sanatı" olduğunu ifade etmiştir. Bu çalışma, Kelâm problemleri içerisinde merkezî konumda olan ulûhiyet probleminin İbn Rüşd düşüncesinde nasıl şekillendiği sorusunu cevaplamayı amaç edinen bir araştırmadır. Bu çalışmada, ulûhiyet konusunun sınırlılıkları, İbn Rüşd'ün eserlerinde ele aldığı ve belirlediği şekliyle, Allah'ın varlığı ve birliği, Allah'ın sıfatları ile Allah'ın fiilleri çerçevesinde değerlendirilmiştir. Ayrıca, İbn Rüşd'ün akıl-nakil anlayışı ve buna bağlı olarak onun tevil anlayışı vb. hususlar incelenmiştir. Fakih, mütekellim, filozof ve şârih olarak çeşitli eserleri olan İbn Rüşd'ün kelâmî yönüne bu araştırmada temas edilmiştir.

BELÂĞATTA TALEBÎ İNŞÂ (DİLEK BİLDİREN ANLATIMLAR)

Mustafa KAYAPINAR

Danışman: Prof. Dr. Tacettin UZUN

201 Sayfa, 2006

Söz (kelâm), haber ve inşâ şeklinde iki kısma ayrılır. Telâffuz edildiğinde dış dünyada karşılığı olan, bunun tabiî bir sonucu olarak da hakkında "doğru" ya da "yalan" hükmü verilebilen sözlere haber; telâffuz edilmesiyle var olan ve aynı zamanda bir eylem teşkil eden yahut hakkında doğru ya da yalan hükmü verilemeyen sözlere ise inşâ adı verilir.

Haber–inşâ ayırımı Arapça kaynaklarda, VII. yüzyılda yerleşik bir halde iken; batıda ancak 1950'lerde fark edilmeye başlanmıştır. John L. Austin ve John Searle'ün söz edimleri kuramı bunun bir sonucudur.

İnşâ, içerisinde "talep" faktörü bulunup bulunmamasına göre talebî ve gayr-ı talebî şeklinde ikiye ayrılır.

Talebî inşânın istifhâm, emir, nehiy, temennî ve nidâ olmak üzere beş üslûbu bulunmaktadır.

İstifhâm, muhataptan bir bilgiyi öğrenme talebi iken; emir bir işi yapmasını, nehiy yapmamasını, nidâ muhatabın konuşana yönelmesini, temennî ise beklenmeyen bir şeyin olmasını, istemektir.

Emrin hakîkî anlamı, bir fiilin meydana gelmesini muhataptan otoriter bir tarzda talep etmektir. Otuz bir adet mecâzî anlamı bulunmaktadır.

Nehyin hakîkî anlamı, muhataptan otoriter ve bağlayıcı bir tarzda fiilden kaçınmasını talep etmektir. On yedi tane mecâzî anlamı mevcuttur.

İstifhâm, önceden bilinmeyen bir şeyi "anlama, öğrenme isteği"dir. Talebî inşâ üslûpları içinde, belâğat açısından en zengin olanı istifhâmdır. Kırk civarında mecâzî anlamı vardır.

Temennî, meydana gelmesi imkânsız veya uzak ihtimal olması sebebiyle, umulmayan fakat arzu edilen bir şeyin talep edilmesidir. Kaynaklarda temennîye ait iki mecâzî anlamdan söz edilmiştir.

Nidâ, muhâtabın konuşana yönelmesini talep şeklinde tanımlanmaktadır ve bu üslûba ait on kadar mecâzî anlam tespit edilmiştir.

CAFERÎ FIKHINDA BOŞAMA YETKİSİ

Ahmet NİYAZOV

Danışman: Prof. Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU

225 Sayfa, 2006

"Caferî Fıkhında Boşama Yetkisi" konulu tez çalışması ile bu mezhebin evliliği sona erdirme açısından yetki dağılımını teferruatıyla ele aldık.

İslâm mezhepleri içerisinde boşama yetkisi bakımdan yelpazesi en geniş olan mezhebin Caferîlik olduğu kanaatindeyiz. Buna göre kadın, dolaylı olarak "Muhâle'a" ve mahkeme yolu ile boşanabildiği gibi bazı şartların zuhuru halinde kocanın yahut mahkemenin iznine gerek kalmadan nikâhı feshedebilir. Ayrıca kocanın talâk hakkını vekâleten kullanma yetkisine de sahiptir.

Erkeğin hür iradesi ile evliliği sona erdiren "talâk" hakkının yanında bazı hallerde akdi feshetme yetkisi bulunmaktadır.

Bunun yanında karı-koca ayrılma hususunda ortak karar alırlarsa kadının tazminat ödemesi karşılığında koca, talâk hakkını kullanarak onu boşayabilecektir ki, bu, Caferî fıkhına has bir uygulama olup "Mübâra'e" adı altında "Muhâle'a" ve "Talâk"tan farkları olan boşama şeklidir.

Bazı hallerde mahkeme, hem müdahil olarak, hem de kadının başvurusu halinde "tefrîk" yetkisi ile evli çifti ayırır. Ayrıca hâkim, kocanın kaybolması yahut nafaka temin etmemesi gibi durumlarda kocanın iznine gerek kalmaksızın kadını boşayabilir ve bu boşama neticesinde kocanın bir talâk hakkı eksilir.

II. FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ

A. YÜKSEK LİSANS

DUANIN STRESLE BAŞA ÇIKMA İLE İLİŞKİSİ
Pervin BÜYÜKYAĞCI
Danışman: Yrd. Doç. Dr. Adem ŞAHİN
Yıl: 2005

Duanın stresle başa çıkma ile ilişkisini ele alan araştırma, giriş ve dört bölümden oluşmaktadır. Girişte dua, stres, stresle başa çıkma tanımları hakkında ve bu konularda daha önce yapılan araştırmalardan bahsedilmektedir. Birinci bölümde dua, stres ve başa çıkma konusuna; ikinci bölümde araştırmanın teknik niteliklerine; üçüncü bölümde dua bağımsız değişkenleri ile stresle başa çıkma bağımlı değişkenleri arasındaki ilişkiyi ortaya koyan bulgulara; dördüncü bölümde ise bulguların değerlendirilmesine yer verilmiştir.

TÜRKİYE'YE YERLEŞEN TATARLARDA DİNÎ HAYAT VE ÂDETLER (KONYA YÖRESİ ÖRNEĞİ)
Özcan GÖKÇEBAY
Danışman: Doç. Dr. Mehmet AKGÜL
124 Sayfa, 2006

Değişim olgusu, nesne ve olayların özünde var olan ve durmaksızın devam eden bir süreçtir. Tabiî bir süreç olan değişim, insan ve topluma dair her alanda kendini göstermektedir. Toplumsal değişme süreci insanların inanış ve düşünüş tarzlarını, algılarını, değer yargılarını da değiştirerek dönüştürmekte, bu durum dinî tutum inanç ve değerleri de etkilemektedir.

Değişim olgusunu ortaya çıkaran birçok faktörden biri de, toplumsal yaşamda karşılaşılan ve önemli sonuçlar doğuran göç olgusudur. Bu çalışma, temel

olarak göç olayı ve ortaya çıkardığı değişimden hareketle, geçmişte göç olayını yaşamış olan Kırım Tatarlarının sosyal ve dinî hayatını ele almaktadır. Kırım Tatarları, karşılaştıkları Rus işgali sonrasında Osmanlı Devleti'nin son döneminde kendi yurtlarını bırakarak Osmanlı topraklarına göç etmişlerdir.

Bu çalışma giriş dışında iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, genel teorik çerçeve sunulmuştur. Çalışmanın ilk bölümünde yazılı kaynaklara dayalı olarak Kırım Tatarlarının siyasî tarihi, göçleri ve göçler sonrasında yerleşme durumları ele alınmıştır. Ayrıca göç olgusu ve bunun değişime olan etkisiyle beraber din, değişim ve göç ilişkileri sosyal bilimsel bakış açısıyla incelenmiştir. İkinci bölümde ise, seçilen örneklem çerçevesinde Tatarların sosyal yaşamları, grup içi ilişkileri, gelenekleri ile dinî inanç, tutum ve davranışları konu edilmiştir.

ERZİN İLÇESİ'NDE SOSYAL KÜLTÜREL DİNÎ HAYAT VE DİN EĞİTİMİ

Sümeyye Nergis KUŞ

Danışman: Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK

138 Sayfa, 2006

Tarih boyunca sosyal-kültürel-dinî hayat birbiri ile etkileşim içerisinde olmuştur. Bu etkileşim, toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Bu sebeple biz de "Erzin İlçesi'nde Sosyal Kültürel Dinî Hayat ve Din Eğitimi" adını taşıyan çalışmamız ile Erzin'in sosyal-kültürel-dini hayatını ve ilçede yürütülmekte olan din eğitimini araştırdık.

Araştırmamız bir alan araştırmasıdır. Veriler, belgesel kaynak derlemesi, anket ve gözlem yapılarak toplanmıştır. Erzin Müftülüğü'nün din hizmetleri sınıfı ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmenleri ve meslek dersi öğretmenlerinden 42 kişiye, Erzin merkez ilk ve ortaöğretim okulu öğrencilerinden 228 öğrenciye anket uygulanmış ve bulgular Microsoft Excel Hesap Programı'nda analiz edilmiştir.

Araştırmamız ile Erzin'in sosyal-kültürel-dinî hayatının birbiriyle etkileşim halinde olduğu, bu etkileşimin uygulanmakta olan din eğitimine tesir ettiği, halkın bid'at ve hurafeleri de içerisinde barındıran bir inanç ve amel düzeyi olduğu, yürütülen din eğitimindeki metodik ve pratik eksikliklerden dolayı sağlıklı bir din eğitiminin verilemediği sonucuna ulaşılmıştır.

KARİZMATİK LİDER ÖRNEĞİ OLARAK HZ. ÖMER

Muhammed Mustafa YÜKSEL

Danışman: Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT

174 Sayfa, 2006

Araştırmamız iki bölümden oluşmakta olup, birinci bölümünde öncelikle lider ve karizma kavramları tanımlanmaya çalışılmıştır. Ayrıca karizmatik liderin şahsî özellikleri, sosyal-psikoloji disiplini içerisinde vurgulanmıştır. Yine bu bölüm içerisinde genel geçer liderlik teorileri incelenmiş, bunlar ikisi doğudan, ikisi batı-

dan büyük siyaset kuramcıları olmak üzere Fârâbî, İbn Haldûn, Machiavelli ve Max Weber'in siyasî liderlik teorileri ile sınırlı tutulmuştur.

İkinci bölümde tezin ana konusu olarak, Hz. Ömer ve onun karizmatik liderliği ele alınmıştır. Bu bölümün başlangıcında, Hz. Ömer'in lider olarak benimsenmesinde etkin olan, hilâfeti öncesindeki sosyal konumu üzerinde durulmuştur. Öncelikle Hz. Ömer'in o dönemki kabile merkezli toplumsal yapılanmada, kendisinin sosyal konumunu belirleyici güçlü faktörler hakkında bilgiler verilmiştir. Hz. Ömer'i tarih sahnesine çıkartan Müslümanlığı kabul edişi, ayrı bir başlık altında ve farklı rivayetler aktarılarak sunulmuştur. Bu olayla İslâm tarihinin önemli bir öznesi olan Hz. Ömer'in, hilâfete getirilişine kadar ki devresi, Hz. Muhammed (s.a.v.) ve Hz. Ebû Bekir dönemlerindeki fiilleri öne çıkarılarak iki başlık altında aktarılmıştır. Yine hilâfeti öncesinde, sosyal konumuna etki eden şahsiyetine ait hususiyetleri ve ilmî derinliği, Hz. Ömer'in şahsiyeti başlığı altında verilmiştir.

Hz. Ömer'in hilâfetinde sergilemiş olduğu liderliğini ise, Hz. Ömer'in karizmatik liderliği başlığı altında, onun karizmatik icraatlarını vurgulayan bir şekilde ele aldık. Evvelâ sevk ve idarede karizmatik özellikleri öne çıkarır bir biçimde halife olarak kişiliğini, fetih hareketlerinin sevkini ve idaresini, yöneticilerin denetlenmesini ayrı başlıklar altında inceledik. Karizmatik liderliğin nitelikleri arasında önemle belirtilen yenilikçi icraatlar çerçevesinde ise, Hz. Ömer'in hukukî, siyasî, ekonomik ve bayındırlık alanında gerçekleştirmiş olduğu yenilikleri irdeledik. Son olarak Hz. Ömer'in liderliğini, kuramlarını incelediğimiz Fârâbî, İbn Haldûn, Machiavelli ve Max Weber'in siyasî liderlik teorileri ile değerlendirdik.

BALIKESİR VE MERKEZ KÖYLERİNDE İMAM-HATİPLERİN MESLEKÎ YETERLİLİĞİ VE YAYGIN DİN EĞİTİMİNDEKİ ROLÜ

Ahmet Ali ÇANAKCI

Danışman: Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK

199 Sayfa, 2006

Bu araştırmanın amacı, din görevlerinin meslekî yeterliğini ve yaygın din eğitimindeki rolünü, kendilerine uygulanan anket verilerine dayanarak değerlendirmek, başarılı veya başarısızlıklarını tespit edip, başarısızlıklarının giderilmesine katkıda bulunmak amacıyla önerilerde bulunmaktır. Çalışma, giriş, iki bölüm ile sonuç ve önerilerden oluşmaktadır.

Giriş Bölümünde: Araştırmanın konusu, amacı, önemi, evren ve örneklem, sınırlılıklar, metot-teknikler, temel kavramlar ve konuyla ilgili yapılan çalışmalar ele alınmıştır.

Birinci Bölümde: Din görevliliği, din görevlileri hakkında genel bilgi, imam-hatip, vaiz, müezzin, imam-hatiplerde bulunması gereken vasıflar, imam-hatiplerin yaygın din eğitimindeki yeri, Balıkesir'de din hizmetleri, Balıkesir'de tarihî, kültürel ve dinî hayat hakkında bilgi verilmiştir.

İkinci Bölümde: Bu bölümde araştırma konusunun değerlendirildiği 204 denekten elde edilen bulgular ve yorumlar yer almaktadır. Elde edilen bulgularla

ilgili olarak, örneklemin genel özellikleri, din görevlilerinin meslekî yeterlilikleri, bilgi düzeyi, meslekî yeterlilik sorunu, yaygın din eğitimi ve sosyal alanda din görevlisi, yaygın din eğitimi, cemaatle ve dernekle ilişkiler, sosyal ve dinî etkinlikler ile görevlilerin meslekî problemlerine ilişkin verilere ulaşılmıştır.

Son olarak, bulgu ve yorumlardan elde edilen sonuçlar ve önerilere yer verilmiştir.

KUR'AN'DAKİ AZAP AYETLERİNİN VAAZ VE İRŞATTA KULLANILMASININ DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN TAHLİLİ

Paşa ODABAŞ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

93 Sayfa, 2006

İnsanı tanımak ve anlamak en zor işlerden birisidir. Tabiatı itibariyle insan ruhu hem korku hem de ümitle doludur. İnsan tabiatında korku ve ümit hisleri doğuştan mevcuttur ve hayatın akışı içerisinde çeşitli şekillerde tezahür ederler.

Azap ve rahmet ayetlerinin varlığı, insandaki korku ve ümit hislerinin gereğidir. Korku ve ümit duygusu olmayan hiçbir insan yoktur. İslâm, korku ve ümit çizgisinin ikisine birden dayanır. Önce her türlü bozuk veya anormal korkularla sapık ümitleri, istekleri siler atar sonra doğru istikamete yönlendirir.

Kur'an'da azap çok geniş bir yer tutmaktadır. Azap tek başına kullanılmamakta, rahmet ayetleriyle iç içe sunulmaktadır. Kur'an azabın mahiyetini, sebebini, prensiplerini izah etmektedir.

Kur'an azaptan önce özellikle rahmeti hedeflemekte ve öne çıkarmaktadır. Öyleyse din eğitimcileri de azabı adeta bir eğitim aracı olarak kullanmaktan vazgeçmeli, rahmeti ön planda tutmalıdırlar.

İslâm eğitiminin her alanında olduğu gibi vaaz ve irşat alanlarında da azap-rahmet dengesi kurulmalı ancak hitap edilen kişi ve toplulukların durumları ve özellikleri göz ardı edilmemelidir. Bununla beraber Allah'ın rahmetinin her şeyi kuşattığı ilkesi unutulmamalıdır.

YENİLENEN ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ ve AHLÂK BİLGİSİ DERSİ ON BİRİNCİ VE ON İKİNCİ SINIF MÜFREDAT PROGRAMININ KAVRAM HARİTASI TEKNİĞİ İLE İŞLENİŞİ

Rukiye ÇOLAKOĞLU

Danışman: Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

Din Eğitimi Ana Bilim Dalı'nda yapmış olduğumuz bu çalışma *Yenilenen Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi On Birinci Ve On İkinci Sınıf Müfredat Programının Kavram Haritası Tekniği İle İşlenişi* adını almaktadır.

Çalışmamızın amacı; din öğretiminde kullandığımız kavram haritası tekniğini yenilenen ortaöğretim müfredat programında uygulamaktır. Gelişen dünyada bilginin hızına ulaşabilmek için eğitimdeki her yeniliğe açık olmak gerekir. Günü-

müzde görsel materyaller kullanarak eğitim-öğretimde başarıyı elde etmek daha doğru bir yol olarak görülmektedir.

Din gibi önemli bir alanda, doğru bilgiyi öğretmek, biz eğitimcilerin problemleri arasındadır. Bu çalışmada Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinde kavram haritası tekniğini ele alarak dinin soyut kavramlarını somutlaştırmaya çalıştık.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Kavram nedir? Kavram haritası nedir? Kavram haritasının hazırlanışı gibi teorik konularda bilgi verdik. Birinci bölümde on birinci sınıf müfredat programının kavram haritasında işlenişi, ikinci bölümde on ikinci sınıf müfredat programının kavram haritasında işlenişi yer almaktadır.

Yapılan bu çalışma Din eğitimindeki bir boşluğu tamamlamak üzere meydana getirildi. Tüm eğitimcilere fayda getirmesi temennisiyle diğer çalışmalara ışık tutmasını dileriz.

DİN EĞİTİMİ AÇISINDAN NURETTİN TOPÇU'NUN ESERLERİNDE DİNDAR TİPLER

Ahmet ÖZER

Danışman: Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

86 Sayfa, 2006

Nurettin Topçu, eserlerinde iki çeşit dindarlıktan bahseder. Bunlar şekilci ve samimi dindarlıktır. Şekilci dindarlık Nurettin Topçu tarafından benimsenmez. Bu dindarlığın en belirgin özelliği dinî ritüellere sıkı sıkıya bağlı oldukları halde ciddi ahlâkî zafiyetlerinin olmasıdır. Nurettin Topçu samimi dindarları benimser. Onun temel özelliği ibadetlerine sıkı sıkıya bağlı olmamalarına rağmen, toplumsal görevlerini ibadet gibi yapmaları ve ahlâkî sorumluluklarını bilmeleridir. Almış oldukları yanlış din eğitimi sonucu, şekilci dindarlar dinî yaşayışlarında aşırılık gösterirler. Nurettin Topçu'ya göre şekilci dindarlar, bireylere erken yaşta, hayatı boyunca, sağlıklı din eğitimi vererek önlenebilir. Sağlıklı din eğitimi için felsefe gereklidir. Nurettin Topçu'ya göre felsefesiz din eğitimi toplumun ihtiyacı olan bireyler yetiştiremez.

CEZAEVLERİNDE DİNÎ YAŞANTI VE DİN ALGISI: KONYA ÖRNEĞİ

Erhan TECİM

Danışman: Doç. Dr. Bünyamin SOLMAZ

160 Sayfa, 2006

Mahkûmiyet altında olan insanların özgür olmadığı ve birçok aladan soyutlandığı bir gerçektir. Bu soyutlama dolayısıyla toplumsal bir değere ve işlerliğe sahip olan dinî yaşantı ve mahkûmların bulunduğu bu ortamda din algısı değişikliğe uğramaktadır.

Bu değişiklik iki yönlü olabilmektedir. Hapishaneye girdikten sonra dindarlaşan kişiler olabildiği gibi, daha da dinden uzaklaşan kişiler göze çarpmıştır.

İşlenilen suçun türüne göre dindarlık durumunun değişebileceği düşünülebilir ancak araştırma sonucuna göre belirgin bir farklılık ortaya çıkmamıştır.

Önemli bir nokta ise E tipi cezaevi ile Yarı Açık cezaevi mahkûmları arasındaki farktır. Araştırmamıza göre birçok açıdan Yarı Açık cezaevi, E tipi cezaevinden daha olumlu değerlere sahip olmuştur.

Araştırmaya ilişkin değerlendirmelerimiz ve tablolarımız uyarınca cezaevlerinde olmanın dinî ibadetleri yerine getirmede engel teşkil etmediği ve insan haklarına aykırı bir durum olmadığı açıkça görülmüştür.

YENİLENEN ORTAÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLÂK BİLGİSİ 9. VE 10. SINIF PROGRAMININ KAVRAM HARİTASI TEKNİĞİ İLE İŞLENİŞİ

Perver GERÇEKCİOĞLU

Danışman: Prof. Dr. Mustafa TAVUKÇUOĞLU

194 Sayfa, 2006

Bugün, her alanda sürekli baş döndürücü bir değişim ve gelişimin yaşandığı ve bilgi üretiminin olanca hızıyla arttığı bir dünyada mevcut bilgi yığınlarını ezberleyen değil; bilgiye ulaşma yollarının bilen ve bilgiyi günlük yaşamın problemlerini çözme amaçlı kullanabilen bireyler yetiştirmek en önemli problemlerden birisidir.

Bu nedenle okulda verilen eğitim-öğretim faaliyetleri çağın gerekleriyle uygun hale getirilmeli, klâsik yöntem ve tekniklerin yerine yeni ve daha üst düzey bilişsel gelişme olanak tanıyan değişik araçlar denenmeli ve okulun fonksiyonelliği arttırılmalıdır.

Bu noktada kavram haritası, pek çok olumlu sonucun elde edilmesine olanak tanıyan ve klâsik kavram öğretim tekniklerine alternatif teşkil eden, bireyin bir konudaki bilgilerini nasıl örgütlediğini ortaya koyan şematik bir yapıdır. Ayrıca ezbere öğrenme yerine anlamlı öğrenmeye imkân tanıdığı, eski bilgilerle yeni bilgiler arasındaki transferi kolaylaştırdığı ve kavramlar arası ilişkiyi görsel hale getirdiği için pratik işlevi yüksek bir öğretim materyalidir.

Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi gibi soyut kavramların yoğunluk kazandığı öğrenme alanlarında kavram haritası tekniğinden yararlanmak ezbere öğrenme yerine anlamlı öğrenmeyi destekleyecek, hem öğrenci, hem öğretmen açısından öğretim sürecini daha farklı ve ilginç hale getirecek, derslerin verimliliğini arttıracaktır.

GENEL EĞİTİM İÇERİSİNDE İNANÇ VE DAVRANIŞ BÜTÜNLÜĞÜNÜN YERİ VE ÖNEMİ

Mücadele KARADAVUT

Danışman: Prof. Dr. Abdullah Özbek

73 Sayfa, 2006

İnsanın yeryüzünde var oluşundan beri, yaşantısına baktığımız zaman, onun hiçbir zaman inançsız yaşamadığını görmekteyiz. Hangi insan olursa olsun basit ve batıl da olsa bir inanca sahiptir.

İnanç, sevgi ve korku duygularını bir arada ihtiva eden bir kavramdır. Bu nedenle iman duygusu sevgi ve korkudan kaynaklanarak sonradan ümit, bağlanma ve hayranlık duygularına dönüşmektedir.

Bütün bu duyguların verildiği yer, kişinin çevresidir. Çevre faktörünün ilk ve en önemli unsuru ise ailedir. Çünkü aile, ona en yakın ve kişinin üzerinde en çok söz sahibi olan ilk müessesedir.

Kişi de doğru inancın oluşması için doğru bir bilgi ile beslemek ve bu bilginin bilinç haline gelmesi gerekmektedir. Bilinç haline gelmemiş bilgi, doğru olsa dahi etkisiz bilgidir. Güvenilir ve tutarlı bilgiler üzerine kurulu düşünceler, insanın iyi ve doğru olanı yapıp bunları hayata geçirmesine vesile olur. Ancak bu inancın yaşaması için, doğru ve iyi olması yetmez, ayrıca o inancı yaşatacak ehil insanların bulunması gerekir. Bu sayede gelecek nesillere, ruh ve beden gelişimleri dikkate alınarak verilen bir dinî eğitim sayesinde inanç ve davranış bütünlüğü sağlanmış olur.

FETVA SORUNLARINA YANSIYAN KADIN PROBLEMLERİ

Zuhal ARSLAN

Danışman: Prof. Dr. Abdullah ÖZBEK

101 Sayfa, 2006

Fetva Sorunlarına Yansıyan Kadın Problemleri adlı araştırmamızda toplumda var olan din eğitimi ile ilgili ihtiyaçlar tespit edilmektedir. Araştırma üç bölümden meydana gelmektedir. Giriş bölümünde araştırmanın problemi, amaç ve önemi, hipotezleri ve sınırlılıkları; ikinci bölümde din eğitimi, kadın mefhumu, dinî danışmanlık ve ilgili yayınlar ortaya konmaktadır. Araştırmanın üçüncü bölümünde İstanbul ve Konya Müftülükleri Bayan Fetva Birimine gelen sorular incelenerek konularına göre tasnif edilmiştir. İki şehrin yaşam şekilleri karşılaştırılmıştır. Kadınların problemlerine çözüm bulmak amacıyla müftülükleri aradıkları görülmüştür.

Müftülüklere gelen soruların içeriğini incelediğimizde günümüz kadınının hayatın her aşamasında değişik sorunlarla karşılaştığını görmekteyiz. Kadın, aile içinde yaşadığı şiddetten ticari hayatta karşılaştığı sorunlara kadar müftülüklere sorular yöneltmektedir. Bu problemler araştırmada ele alınarak kadınların dinî bilgilenme noktasındaki eksiklikleri tespit edilerek çözüm önerileri getirilmektedir.

GAZÂLÎ'DE TASAVVUF FELSEFESİ

Servet ALTUNTAŞ

Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

87 Sayfa, 2006

Bu çalışmada, ünlü İslâm düşünürü Gazâlî'de Tasavvuf Felsefesi konusu incelenmiştir. Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde Tasavvuf ve Felsefe tarifi üzerinde durulmuştur.

1. bölümde Gazâlî'de Bilgi Meselesi; genel olarak bilgi, bilginin teşekkülü, Gazâlî ve bilgi problemi, bilginin kaynağı, bilgi-önerme çeşitleri, metafizik bilgi ve imkânı ile tasavvufî bilgi konuları etrafında ele alınmıştır.

2. bölümde ise, Gazâlî'nin Tasavvuf Felsefesinde Psikolojinin Yeri; akıl, nefs ve mertebeleri, kalp, kalpte bilginin doğmasını engelleyen hususlar, kalp hastalıkları ve kalp gözü ile ruh, ruhun mahiyeti, ruh-beden münasebeti, beşer ruhunun mertebeleri ve canlı varlıklarda bulunan nebatî, hayvanî ve insanî ruh konuları irdelenmiştir.

B. DOKTORA

EBÛ SAÎD MUHAMMED HÂDİMÎ'DE BİLGİ MESELESİ

İrfan GÖRKAŞ

Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

205 Sayfa, 2006

Ebû Sâid Muhammed Hâdimî, 1113/1701'de Konya'nın Hadim ilçesinde doğdu. İlk eğitimini Hadim'de tamamladıktan sonra ikinci eğitimini Konya Karatay Medresesi'nde sürdürdükten sonra Osmanlı'nın başkenti İstanbul'da Kazabadî'nin derslerine devam eder. Burada eğitimini tamamladıktan sonra Hadim'e medresesine geri döner.

1147/1734-35'de babası ölür. Aynı yıl Hâdimî, Osmanlı Sultanı Mahmud tarafından İstanbul'a davet edilir. Fakat Hâdimî, İstanbul uleması tarafından sadece fıkıh, ferâiz vb bilmekle, aklî ilimleri bilmemekle suçlanır.

İslâmî ilimlerin çoğunda birçok eseri vardır. 1176/1762'de Hadim'de vefat eder.

Ebû Saîd Muhammed Hâdimî, bilgi meselesini, zat-araz ilişkisi olarak düşünür. Hâdimî'ye göre bilgi problemi, zata arız olan arazları araştırmaktan ibarettir. Nefs, konusunda İbn Arabî ve Platon gibi, nefsin güçleri ve akıl konusunda İslâm filozofları gibi düşünür. Fakat onlara, mutasavvıfların, kalb, ruh, sır, hafî, ahfâ gibi letâifî iç duyular olarak ilâve eder. Filozofları tekfirle suçladığı üç noktada Gazâlî'yi takip eder. Faal akıl ve peygamber muhayyilesini ortak ve aynı kabul eder. Kur'an'ı zorunlu ilim olarak ortaya koyar.

FELSEFENİN GÖZÜYLE KUR'AN'DA KÖLELİK VE CARİYELİK

Şafak BARAN

Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

418 Sayfa, 2006

İnsan özgürlüklerine çok önem verildiği bir dönemde *Felsefenin Gözüyle Kur'an'da Kölelik ve Cariyelik* adı altında yapmış olduğumuz bu doktora çalışmasında, tarih boyunca özgürlüklerin kısıtlanması, yok olması anlamına gelen kölelik müessesesini incelemeye çalıştık. Kur'an'ın köle ve cariyeye bakış açısını ve onlar hakkındaki hükümlerini tespit yoluna gittik.

Felsefe gözüyle Kur'an'a bakmak ne demektir? Kölelik terim olarak neyi ifade eder? Köle mahiyet ve özellikleri açısından kimdir? Kur'an köle hakkında ne der? Kur'an köleliği meşru sayar mı? Kur'an'ın köle ve efendiye yaklaşımı ve bakış açısı nedir? Kur'an köleliği kaldırabilmiş midir? Eğer kaldırmışsa ne ölçüde kaldırmıştır? Tarih boyunca var olagelen köleliğin kaynak ve sebepleri nelerdir? Öncelikle bu vb. soruların cevaplarını aramaya çalıştık.

Bilindiği üzere İslâm dininin iki temel kaynağı vardır. Bunlar Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetidir. Fakat biz temel olarak birinci kaynağı yani Kur'an'ı esas aldık. Gerektiğinde de sünnete başvurduk.

Kur'an'ın kölelik ve cariyelik hakkında verdiği hükümler, inanan için bir problem teşkil etmez. Ancak Felsefe, karakteri gereği kaynağı ne olursa olsun her bilgiyi, her değeri, her hükmü ele alıp sorgular. İste biz de bunu yapmanın gayreti içinde olduk. Kur'an'ın kölelik ve cariyelik hakkındaki hükümlerini felsefî gözle sorguladık. Gördük ki, bugün bile kölelik ve cariyelik meselesi tam olarak çözülmüş değildir. Her ne kadar çağımızda köleliğin etkileri azalmış, kaynakları kurutulup yasaklanmışsa da açıkça söylemek gerekir ki, çeşitli savaşlar var olduğu müddetçe köleliğin durumu hakkında kesin bir cevap verme imkânı bulamamaktayız.

Konunun zorluğunu biliyoruz. Bu nedenle fazla teferruata girmeden öz olarak neyi verebiliriz üzerinde düşündük. Sonuçta bu çalışmada yaptığımız şey ise bilinenlerden hareketle, felsefî bir nazarla kendimize göre bazı çıkarımlarda bulunmak oldu.

L. WITTGENSTEIN'IN *TRACTATUS*'UNDAKİ MİSTİK İÇERMELER

Hüseyin Pala

Danışman: Prof. Dr. Hüsamettin ERDEM

132 Sayfa, 2006

Ludwig Wittgenstein'ın felsefî düşünüşü genel olarak onun şu iki kitabı çerçevesinde inceleme konusu edilir: *Tractatus Logico-Philosophicus* ve *Philosophical Investigation*. Wittgenstein *Tractatus*'ta felsefeyi, dili açık kılan bir etkinlik ve onun vazifesini de dil analizi ve dil eleştirisi olarak belirler. Bu tez, dilseltekbencilik (Sprachsolipsistisch)le birlikte dil içinde dile dair konuşulamaya-

cağı şeklindeki iddiaya da hayatiyet kazandırır. Bu iddia Wittgenstein ile Viyana Çevresi filozofları arasında bir düşünsel ayrılığa da yol açar. Bunun yanında mantıksal olarak doğru olan cümlelerle sentetik olarak doğru olan cümleler arasındaki farkı Wittgenstein, onların mantıksal formunun doğruluğunda bulur. *Tractatus*'un bu temel tezleri, bizzat *Tractatus* içerisinde de bir farklılık oluşturur. Onun son kısmı, zorunlu olarak dünyanın dışında kalan şeylerden bahseder. Bu şeyler her şeyden önce dilin tarama alanı dışında kalan şeylerdir ve Wittgenstein bunları mistik şeyler olarak nitelendirir. Wittgenstein'ın mistik olarak nitelendirdiği şeyler, dinsel ve felsefî mistisizmlerin tanımladığı mistik durumlardan farklıdır. Buna rağmen, dilin mantıksal analizi aracılığıyla *söylenebilir olanlar*ın belirlenmesi girişiminin bizi en baştan mistik içerimlerle karşı karşıya getirdiği söylenebilir. Bu tezde *Tractatus* bağlamındaki mistik içerimleri Dil, Dünya, Mantık, Ben, İrade ve Merdiven kavramları dolayımında ele alarak ortaya koymaya çalıştık.

III. İSLÂM TARİHİ VE SANATLARI

A. YÜKSEK LİSANS

DÂRENDE SADRÂZAM MEHMET PAŞA İLÇE HALK KÜTÜPHANESİ'NDEKİ EL YAZMALARINDAKİ TEZHİP ÖRNEKLERİ

Tanyu Yağmur TURGUT

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI

Yıl: 2005

Dârende Sadrâzam Mehmet Paşa İlçe Halk Kütüphanesi'nde bulunan yazma eserlerden tezhip ihtiva eden 27 eserin incelenmesinden oluşan bu çalışma, bir giriş ve yedi bölümden oluşmaktadır.

Giriş bölümünde, çalışmanın amacı ve önemi ve araştırmada izlenen yöntem ele alınmıştır. Birinci bölümde, Türk İslâm tezhip sanatının dönemleri ve özellikleri ele alınmıştır. İkinci bölümde, tezhibin tarifi ve kullanılan malzemelerin geleneksel kullanımları, elde ediliş yöntemleri ve bugünkü kullanımlar incelenmiştir. Üçüncü bölümde, tezhip yapmak için kullanılan malzemelerin nasıl hazırlandığı ve tezhip uygulamalarındaki yöntemlere yer verilmiştir. Dördüncü ve beşinci bölümde, tezhipte kullanılan kompozisyon ve motiflerin kaynakları, kullanım alan ve kuralları, tezhipte rengin nasıl kullanıldığı incelenmiştir. Bunun yanında tezhip sanatının kullanım alanları ele alınmıştır. Altıncı bölümü katalog oluşturmuştur. Eserlerin yazıldığı tarih, müellifi, hattatı ayrıca eserin boyutları, ciltleri, yazı özellikleri verilmiştir. Eserlerin tezhiplerinin renk, kompozisyon özellikleri, kullanılan motifler, boyama teknikleri incelenmiştir. Yedinci bölümde, eserlerin incelenmesinden elde edilen bulgulara dayalı olarak bir değerlendirme yapılmıştır.

ABBÂSÎLER DÖNEMİNDE SİYÂSÎ VE DİNÎ SEMBOLLER

RAMAZAN ÖREN

Danışman: Prof. Dr. İSMET KAYAOĞLU

124 Sayfa, 2006

Abbâsîler yaklaşık beş asır boyunca İslâm dünyasında varlığını devam ettirmiştir. Bu zaman dilimi içerisinde İslâm dininin kendi değerleri ile yerleşik bulunduğu coğrafyadan aldığı değerleri harmanlamış ve ortaya bir medeniyet çıkarmıştır. Ortaya konan değerlerin sembolik ifadesi birçok alanda kendini göstermiştir. Resmî ya da sivil alanda birçok unsur değişik anlam yüklemesine uğramıştır. Halifelik sembolleri, kıyafetler, merasimler, lâkaplar bu anlamda belirgin alanlar olmuştur. Özellikle siyah renk Abbâsîlerin sembol rengi olmuştur. Mühür, asa, hutbe okutma, para bastırma gibi unsurlar hâkimiyet alâmeti olarak kabul görmüştür. Müslümanlar kendilerini diğer din mensuplarından ayıran kıyafetler giymiştir. Törenler dinî ve resmî anlamda kutlanan günlerde icra edilmiştir. Özellikle hac merasimleri ayrıcalıklı hale gelmiştir.

TABERÎ TARİHİNDEKİ TÜRKLERLE İLGİLİ RİVÂYETLERİN TESPİTİ VE DEĞERLENDİRİLMESİ (HZ. PEYGAMBER DÖNEMİNDEN EMEVÎLERİN SONUNA KADAR)

Ali DADAN

Danışman: Doç. Dr. İSMAİL HAKKI ATÇEKEN

124 Sayfa, 2006

Türklerle Araplar arasındaki ilişki İslâm öncesi döneme kadar uzanmaktadır. Sâsânî İmparatorluğu yıkılmadan önce dolaylı bir şekilde başlayan ilişkiler, İslâm ordularının Sâsânîleri yıkması sonucu doğrudan bir şekle dönüşmüştür. Bu nedenle bu döneme ait Türklerle ilgili bilgileri Arap tarih kaynaklarında bulmak mümkündür.

Bu çalışmada Arap tarih kaynaklarının en meşhuru olan *Târîhu't-Taberî* adlı eserde bulunan Hz. Peygamber döneminden Emevîler dönemi sonuna kadar olan devreyle alâkalı Türklerle ilgili rivayetler tespit edilmeye çalışılmıştır. Ayrıca son bölümde Taberî'den daha önce yaşamış iki İslâm tarihçisi olan Ya'kûbî ve Belâzürî'nin eserlerindeki rivayetlerle karşılaştırılarak değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın sonunda konuyla ilgili haritalar verilirken araştırmacılara ışık tutması açısından bir de eşzamanlı tablo yer almaktadır.

CA'FER B. EBÎ TÂLİB HAYATI VE ŞAHSİYETİ

Arif OKUMUŞ

Danışman: Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR

77 Sayfa, 2006

Ca'fer b. Ebî Tâlib Hayatı ve Şahsiyeti başlığı altında, Hz. Muhammed döneminde yaşamış ve İslâm tarihinde önemli bir yeri olan Ca'fer b. Ebî Tâlib'in hayatı ve şahsiyeti incelenmiştir. Araştırma çerçevesinde Hz. Ca'fer'in askerî, idarî, ilmî, ahlâkî yönleri ayrı ayrı ele alınmıştır.

Bu araştırma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde; araştırmanın kaynaklarıyla birlikte Ca'fer b. Ebî Tâlib'in Müslüman olmadan önceki hayatı, birinci bölümde Hz. Muhammed dönemindeki hayatı incelenmiştir. İkinci bölümde ise Ca'fer b. Ebî Tâlib'in şahsiyeti ve vefatı ele alınmıştır.

Hz. Ca'fer'in Müslüman olmadan önceki hayatı incelenirken, amcası Abbâs'ın himayesine girişi ve ailesi üzerinde durulmuş, anne babası, kardeşleri, eşi ve çocukları hakkında bilgiler verilmiştir. Hz. Muhammed'in görevlendirmesiyle çeşitli hizmetlerde bulunan Ca'fer b. Ebî Tâlib'in yapmış olduğu bu görevler tez içinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Hicretin altıncı yılında Habeşistan'a giden ikinci muhâcir kafilesine yapmış olduğu başkanlık, Necâşî'nin huzurunda Müslümanları savunması, hicretin sekizinci yılında yapılan Mu'te Savaşı'na ikinci komutan olarak katılması ve çetin geçen savaşın sonunda şehit edilmesi üzerinde durulmuştur. Hz. Ca'fer'in idarî ve askerî yönü, ahlâkî özellikleri, ilmî kişiliği ve vefatı konuları da ayrı başlıklar halinde ele alınmıştır. Araştırma sonunda varılan kanaatler ise sonuç bölümünde belirtilerek tez tamamlanmıştır.

SEBEP VE SONUÇLARIYLA TEBÜK GAZVESİ

Özgül ŞAHİN

Danışman: Prof. Dr. Ahmet ÖNKAL

106 Sayfa, 2006

Müslümanlar ile Bizans İmparatorluğu arasında Mu'te Savaşı'na kadar sıcak temastan bahsedilemez. Mu'te Savaşı'nda karşı karşıya gelen bu iki taraf bu savaş ile birbirlerinin gücünü fark ettiler. Daha sonra Hz. Peygamber gelen haberler üzerine Bizans'a doğru sefer düzenlemeye karar verdi. Maddî-manevî pek çok sıkıntılara rağmen büyük bir ordu hazırlandı. Uzun ve zor bir yolculuk sonunda Tebük'e ulaşıldı. Ancak orada herhangi bir ordu ile karşılaşılmadı. Bunun üzerine Bizans Kralı Heraklius'a elçi ile bir mektup gönderildi. Civar kabileler ile anlaşmalar yapıldı. Hz. Peygamber Tebük'te biraz kaldıktan sonra geri dönmeye karar verdi. Dönüş sırasında münafıkların yaptırdığı Dırar Mescidi'ni yıktırdı. Sefere katılmayıp geri kalanlar hakkında Hz. Peygamber farklı uygulamalar yaptı. Bizans gibi büyük bir devlete karşı düzenlenen bu seferin de pek çok getirisi olmuştur.

Bu sefer ile Müslümanların konumu daha da güçlenmiştir. Siyasî, ekonomik, dinî, sosyal ve psikolojik pek çok sonuçları olmuştur. Hz. Peygamber'in son seferi olması sebebiyle de çok önemli bir seferdir.

HALİFELİĞİN OSMANLILARA GEÇİŞİ SORUNU

Murat EROĞLU

Danışman: Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

95 Sayfa, 2006

İslâm Tarihi'nin en önemli konularından birisi olan halifelik, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren İslâm dünyasının gündemine girmiş ve günümüze kadar da gündemde kalmaya devam etmiştir. Halifeliğin Kureyşîliği konusunda ilk dönem uleması genellikle Hz. Peygamber'in *"İmamlar Kureyş'ten olur."* hadisine muhalefet etmek istememişlerdir. Fakat hadisteki ifadenin, dönemin şartları içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini, dolayısıyla gücü elinde bulunduranın iktidara geçtiğini ve tarihî hadiselerin de bunu desteklediğini savunan âlimler de olmuştur. Osmanlı hilâfetine getirilen en önemli eleştirilerden birisi bu konudadır.

Osmanlı hilâfetine getirilen diğer bir eleştiri de halifeliğin son Abbâsî halifesi III. Mütevekkil tarafından Selim I.'e resmî bir törenle devredildiğine dair bir bilginin ana kaynaklarda yer almaması hususudur. Burada halifelik tarihinin hiçbir döneminde böyle bir resmî törenin olmadığı, halifelik hakkının sadece saltanata veya bir devir teslime dayanmadığı ve halifelikle ilgili diğer hukukî esasların dikkate alınmadığı görülmektedir. Zira hilâfetin intikali için böyle bir merasime şer'an ihtiyaç bulunmadığı gibi, halife unvanının kullanılmasının meşruluğu da buna bağlı değildir. Nitekim ulema da bu meseleyi Osmanlı hilâfetinin bir zaafı olarak değerlendirmemiştir.

Bu konunun o dönemin kamuoyunda tartışılmaması ve Osmanlı hilâfetinin genel bir kabul görmesi de ancak bununla açıklanabilir.

KLASİK İSLÂM DÖNEMİNDE ULAŞIM (ABBÂSÎLERİN SONUNA KADAR)

Ahmet EROL

Danışman: Prof. Dr. İsmet KAYAOĞLU

143 Sayfa, 2006

İslâmiyet'in yayılısına yakın yıllarda Araplar, kurak bölgeler ve çöllerde yaşıyorlardı. Bu bölgede ticarî hayat canlı idi. Ticarî faaliyetlerini gerçekleştirebilmek için seyahatlere çıkıyorlardı. Bu seyahatleri esnasında yolları ve yollarda durup dinlendikleri menzilleri iyi biliyorlardı. İslâmiyet'ten sonra yapılan fetihlerle sınırlar genişledi. Müslümanlar hac ibadetini yerine getirmek ve farklı bölgelere dağılmış olan sahabe ve onların talebelerinden ders alabilmek için seyahatlere başladılar. Hilâfet merkezinden çıkan emir ve fermanların hızlı bir şekilde yerlerine ulaştırılması, ticarî faaliyetlerin gerçekleştirilebilmesi, yolcuların hızlı ve güvenli bir şekilde

seyahat edebilmeleri için ulaşıma çok önem verildi. Emevî halifeleri ulaşıma çok önem verdiler. Devletin başkenti olan Şam, yolların kesiştiği durak noktasıydı. Kuzey Afrika'dan Orta Asya'ya kadar kervan yolları mevcuttu. Bu dönemde Belh, Buhara ve Semerkant gibi şehirler yeniden canlandı. Emevîler döneminde ulaşımın rahat yapılabilmesi için yollar üzerinde hanlar, ribatlar inşa edildi. Abbâsîlerde Emevîler gibi ulaşıma çok önem verdiler. Bu dönemde Bağdat anayolların merkeziydi. Anadolu içlerine, Azerbaycan'a, Orta Asya'ya ve Kuzey Afrika'ya uzanan yollar mevcuttu. Hac yollarına ve posta yollarına da çok önem veriliyordu. Orta Asya'ya ve Kuzey Afrika'ya uzanan yollar mevcuttu. Yolcuların yolda dinlenebilmeleri için hanlar, ribatlar, posta menzilleri inşa edilmişti.

SÜFYÂNÎ-EMEVÎ HALİFELERİNİN FETİH SİYASETLERİ VE SONUÇLARI

Hakan BOZBURUN

Danışman: Doç. Dr. İsmail Hakkı ATÇEKEN

99 Sayfa, 2006

Bu araştırmamızda, Hz. Peygamber'in vefatından itibaren elli sene zarfında Horasan'ın fethedildiği, Türkistan içlerine ve Atlas Okyanusu kıyılarına kadar fetihler gerçekleştirildiği tespit edilmiştir.

Bu ani gelişmeyi, halkların birbirleriyle olan ilişkilerini sebep sonuç ilişkisi içinde değerlendirmeye çalıştık. Süfyânî-Emevî halifelerinin fetih siyasetlerini maddeler halinde sıralarken fetihlerin sonucunda devlet politikası olmasa da Arap ırkçılığının doğduğunu, Mevâlî (kırmızı)'nin Araplarla eşit haklara sahip olamaması sonucu gelecek dönem isyanlara sebep teşkil ettiğini müşahede ettik.

Fetihler her zaman kârlı netice doğurmamıştır. Bilhassa Bizans'a yapılan senelik yaz kış seferleri devletin maliyesini olumsuz etkilemiştir. Elde edilen ganimetler, fethedilen toprakların verimli kullanımı maliyenin yükünü hafifletmiştir.

KAYSERİ MİHRABLARI

Remzi AYDIN

Danışman: Yrd. Doç. Dr. Ahmet ÇAYCI

306 Sayfa, 2006

Bu çalışmada Kayseri merkezde yer alan 32 mihrap incelenmiştir. Ayrıca günümüze ulaşamayan yapılardan da kısaca söz edilmiştir.

Tezimizde yer alan mihraplar, 12. yy.dan 20. yy.a kadar olan geniş bir zaman dilimini kapsamaktadır. Çalışmada 2'si Danişmendli, 10'u Selçuklu, 7'si Eretna, 13'ü Osmanlı dönemine ait mihrap; plan, malzeme-teknik, süsleme gibi unsurlar dikkate alınarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Değerlendirmeler sonucunda, Selçuklu döneminde inşa edilen mihraplarda süslemenin daha yoğun olduğu, Eretna döneminde sadeleşmeye gidildiği, Osmanlı klâsik döneminde sadeliğin sürdürüldüğü, Osmanlı geç döneminde ise, yeni bir form kazandığı

görüldüğü anlaşılmıştır. Mihraplar genel itibariyle aynı formlarda yapılmışken, Eretna dönemi mihraplarında farklı bir özellik olarak pencere uygulamaları dikkati çekmektedir.

Mihraplarda genellikle taş ve mermer asli malzeme olarak kullanılırken, Anadolu Selçuklu döneminde yoğun olarak karşımıza çıkan çini malzeme, Kayseri'de sadece Külük Camii mihrabında görülmektedir.

Araştırma kapsamında ele aldığımız mihrap örnekleri, ait oldukları dönem özelliklerini yansıtırlar. Örnekler genel itibariyle değerlendirildiğinde, Kayseri'deki mihrapların gelişim çizgilerini izlemek mümkündür. Bu gelişim çizgisi, Anadolu'daki diğer örneklere de paralellik göstermektedir.

İLİM YOLUNDA

Prof. Dr. Mustafa UZUNPOSTALCI

Yayına Hazırlayan: Arş. Gör. Necmeddin GÜNEY

Mustafa Uzunpostalcı, 1939 yılında Konya'da doğdu. Babası, Konya'da ticaretle iştigal eden Yusuf Efendi, annesi Havva Hanım'dır. İlk tahsilini 1951 yılında, Konya Hâkimiyet-i Milliye İlkokulu'nda tamamladı. Orta ve lise tahsilini de aynı yıl öğretime açılan Konya İmam-Hatip Okulu'na kaydını yaptırarak 1958 yılında tamamladı ve buradan mezun oldu. Yüksek öğrenimini ise 1959 yılında tedrisata başlayan İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nde sürdürdü ve 1963 yılında mezun oldu. Bu arada Konya Lisesi imtihanlarını dışardan vererek bu okuldan da 1960 yılında diploma aldı.

Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olduğu 1963 yılında Tokat İmam-Hatip Okulu meslek dersleri öğretmenliğine tayin edildi. Aynı zamanda müdür yardımcısı olarak görevini sürdürürken 1966 yılında kendi isteği ile memleketi olan Konya İmam-Hatip Okulu'na naklen atandı. O yıl Milli Eğitim Bakanlığı'nca açılan imtihanı kazanarak Kasım 1966'da Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ne Fıkıh ve Fıkıh Usûlü öğretim görevliliğine tayin edildi. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü hocalarından Muhammed Tâvit et-Tancî'nin danışmanlığında iki yıl içinde *Ebû Hanîfe, Hayatı, Eserleri ve Fıkhî Düşüncesi* konulu bir tez hazırladı. Bu tezin kabulü üzerine 1969'da asaleten tayini gerçekleşti. Aynı zamanda müdür yardımcılığı da yapan Uzunpostalcı, 1971 yılında vatanî görevini Silvan'da yedek subay olarak ifa edip, 1973'te öğretim görevliliğine tekrar döndü.

1976 yılında öğretime açılan Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'ne müdür ve Fıkıh ve Fıkıh Usûlü öğretim görevlisi olarak tayin edildi. Bu enstitünün kuruluş ve gelişmesinde büyük emeği ve katkısı bulunan Uzunpostalcı, bu dönemde alınan asistanların İlahiyat Fakülteleri'nde doktora yapmalarını teşvik ederek, doktorasını tamamlayanların bu çalışmalarının Yüksek İslâm Enstitüsü'nde de tez çalışması olarak kabul edilmesini sağladı. 1982'de çıkarılan 2547 sayılı Yükseköğretim Kanunu uyarınca Yüksek İslâm Enstitüleri İlâhiyat Fakülteleri'ne dönüştürülünce, Konya Selçuk Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nde açılan İslâm Hukuku Anabilim Dalı öğretim görevliliğine müracaat etti ve naklen atandı.

Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde sunulan çalışmaların doktora olarak değerlendirileceğini belirten açık kanun hükmüne rağmen, 1986'ya kadar bu konuda bir gelişme olmadı. Uzunpostalcı, 1986'da, önceki çalışmasını geliştirerek *Ebû Hanîfe, Hayatı, Eserleri ve İslâm Hukukundaki Yeri* konulu teziyle Kelâm ve Fıkıh Anabilim Dalı'nda doktor, *İslâm Hukûkunda Hakîkî Şahıs ve Ehliyeti* konusunda yaptığı bir çalışma ile 1987'de doçent oldu, ancak kadro bulunmadığı için

görevine öğretim görevlisi olarak devam etti. Kadro açılması üzerine profesörlüğe müracaat etti ve 1989 yılında aynı anabilim dalında profesör oldu. 1988-1993 yılları arasında dekan yardımcılığı, 1993-1996 yılları arasında Konya İlâhiyat Fakültesi Dekanlığı'nda bulundu. 1 Ocak 2006 tarihi itibariyle yaş haddinden emekli oldu.

Talebelik yıllarından itibaren çeşitli sosyal faaliyetlerde bulunmayı ihmal etmeyen Mustafa Uzunpostalcı, 1958'de kuruluşunda bizzat bulunduğu Türkiye İmam Hatip Okulu Mezunlar Derneği'nin 1959-1977 yılları arasında çıkardığı *İslâm'ın İlk Emri OKU* mecmuasının İstanbul'daki basım işlerini üstlendi (1959-1963).

1968'de, çok sayıdaki Kur'an Kursu derneğini bir çatı altında toplayarak etkin hale getirmek üzere oluşturulan Mânevî Değerleri Koruma ve İlim Yayma Cemiyeti'nin kurucuları arasında yer aldı. Birçok dernek, kendini feshederek bu çatı altında birleşti, ancak iki yıl kadar devam eden bu beraberlik, katılan derneklerin eski yöneticilerinin yeni oluşumlar gerçekleştirmeleri ve yeni dernekler kurmaları sebebiyle sona erdi.

1972'de daha etkili çalışmalar yapmak için kurulan ve Türkiye'nin en güçlü vakıflarından biri olan Türk Anadolu Vakfı'nda 18 yıl (1984-2002) Mütevellî Heyet Başkanı olarak görev yaptı. Vakıf başkanlığı döneminde Konya Selçuk Üniversitesi'nin kampus alanındaki büyük Kampus Camii'nin tamamlanmasında, Türk Anadolu Vakfı'nın gelişip zenginleşmesinde büyük hizmetleri geçti.

1997-1999 yıllarında Türkiye Diyânet Vakfı'nda mütevellî heyet ikinci başkanlığında bulundu.

Ahlâkı, zekâsı ve müspet faaliyetleri dolayısıyla çevresinde sevilip sayılan Uzunpostalcı, Arapça ve Fransızca bilmektedir. Uzunpostalcı, Hâlide hanımla evli olup üçü erkek, biri kız dört çocuk babasıdır. Oğullarından Yusuf Rıza, ODTÜ Elektrik-Elektronik Fakültesi mezunu olup Hazine Müsteşarlığı'nda Personel Dairesi Başkan Yardımcısı olarak çalışmaktadır. Ömer Faruk da aynı fakülteden mezun olup özel bir şirkette çalışmaktadır. Diğer oğlu Mehmet, ziraat mühendisi olup Türkiye Diyânet Vakfı'nın Konya'daki Yüksek Öğrenim Yurdu'nda müdür olarak görev yapmaktadır. Kızı Emine ise S.Ü. Meslekî Eğitim Fakültesi mezunu olup ev hanımıdır.

I. İLMÎ ÇALIŞMALARI

A. Doktora Tezi

Ebû Hanife Hayatı ve İslâm Fıkhındaki Yeri, (İlk danışmanı Prof. Muhammed Tâvit et-Tancî olup, doktora danışmanı Prof. Dr. Salih Akdemir'dir.), Konya 1986

B. Kitapları

1. *Hukuk ve İslâm Hukuku I - II*, Konya 1989, 1996

2. *Liseler İçin Din Bilgisi I - II*, İstanbul 1971 (İrfan Yayınevi), (Ahmet Gürtaş'la birlikte)

3. *Ortaokullar İçin Din Bilgisi I - II*, İstanbul 1976 (İrfan Yayınevi), (Ahmet Gürtaş ve İsmet Ersöz'le birlikte)

4. *İmam-Hatip Liseleri için Arapça I*, İrfan Yayınevi, (Ahmet Gürtaş ve İsmet Ersöz'le birlikte)

C. Makaleleri ve Tebliğleri

- "Vakfın Hukuki ve Dini Yönü", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 23, sayı: 4, 1987, s. 3-20,

- "Din Öğretiminde İlahiyat Fakültelerinin Rolü", *Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, O. Ü. İlahiyat Fakültesi yayını, Samsun 1988

- "Vakıf Müessesesi ve İslam", *Diyanet İlmi Dergi*, cilt: 25, sayı: 1, 1989, s. 121

- "İlk İki Asırda Fıkıh", *S.Ü. İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 2, 1989, s. 315-343

- "Ahmet Gürtaş, 1940-1999", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 4, 2000, s. 305-307

- "Ebu Hanife ve Nassları Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar (Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, cilt: 15, sayı: 1-2, 2002

- "Ahmet Gürtaş'ın Ardından", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 10, 2003, s. 3-21.

- "Günümüzde İslâm Fıkhının Durumuna Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 2, Konya 2003, s. 9-14

- "Cumhuriyet Döneminde İslâm Hukuku", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 3, Konya 2004, s. 15-26

- "İslâm Hukukunda Şahsiyet ve Hakiki Şahıs", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 7, Konya 2006, s. 55-88

- "Değerlendirme Konuşması", *Türk Kültüründe İz Bırakan İskilipli Âlimler Sempozyumu* (23-25 Mayıs 1997), Ankara 1998, s. 447-450

D. DİA Maddeleri

Abîde es-Selmânî, Ahsîkesî, Amr b. Dînâr, Bulkìnî (Ömer b. Reslân), Bulkìnî (Sâlih b. Ömer), Burhâneddin el-Buhârî, Cemaat, Cemâl el-Malatî, Cenin, Dede, Defin, Ebû Hanîfe ve Neseb maddeleri

E. Diğer Faaliyetleri

- Perşembe ve Cuma günleri *Yeni Konya* gazetesinde köşe yazarlığı

- Nemâ, Faiz, Başörtüsü, Peygamberlerin tasviri ve karikatürize edilmesi gibi birçok güncel meselede yerel ve ulusal basına verdiği mülâkatlar

- Çeşitli şehirlerde katıldığı çok sayıda panel ve verdiği konferanslar

II. DANIŞMANLIĞINI YAPTIĞI TEZLER

A. Yüksek Lisans Tezleri

Akıncı, Hüseyin, *İbn Kayyım el-Cevziyye, Hayatı, Eserleri ve İctihad Anlayışı*, 2006

Ayan, Muammer, *İslâm Hukukunda Boşama Yetkisi*, 1995

Bilgili, İsmail, *Konya Şer`iyye Sicillerinden Yüz Kırkıncı Defterde Kayıtlı Olaylar ve Hükümleri*, 1992

Canbulat, Mehmet, *İslâm Hukukunda Gasb ve İtlâf*, 1994

Ceylan, Yılmaz, *Konya Şer`iyye Sicillerinden İkinci Defterde Kayıtlı Olaylar ve Hükümleri*, 1991

Ekiz, Ahmet, *İslâm Hukukunda İddet Bekleyen Kadının Hak ve Sorumlulukları*, 1998

Erşahin, Mehmet, *İslâm Hukuku Açısından Aile Planlaması Kürtaj ve Çocuk Sahibi Olma*, 2002

Önder, Şule, *İslâm ve Osmanlı Hukukunda İmam Birgivî ve Ebussuud Efendi'nin Para Vakfi Tartışmaları*, 2006

Pekcan, Ali, *Dört Mezhep İmamına Göre İcmaın Delil Oluşu*, 1991

Rahat, Esra, *İslâm Hukukunda Annenin Velâyeti*, 2004

Songur, Haluk, *İslâm Hukukunda Enflasyonlu Ortamda Ödeme*, 1995

Uysal, Şule Yüksel, *İslâm Ceza Hukukunda Cezaların Şahsiliği İlkesi ve Kısasta Denklik*, 2002

B. Doktora Tezleri

Ayan, Muammer, *Günümüzde İslâm Hukukçularının İhtilâflarından Faydalanma*, 2003

Aygün, Dursun, *İslâm Hukukunda İstimlâk*, 1998

Böke, Emine Gümüş, *İslâm Hukukunda Tek Taraflı Hukukî İşlemler*, 2006

Candan, Abdurrahman, *İslâm Hukukunda İstihsan*, 2005

Çalış, Halit, *İslâm Hukukunda Özel Mülkiyete Getirilen Sınırlamalar*, 2001

Çeliker, Hüseyin, *İslâm Hukukunda Devlet-Yargı İlişkisi*, 2001

Çolak, Abdullah, *İslâm Ceza Hukukunda Hafifletici Sebepler*, 1999

Uslu, Rıfat, *İslâm Hukukunda Devlet Başkanının Suç ve Ceza Belirleme Yetkisi*, 1998

Yıldızlı, İsmail, *İslâm Hukukunda Hukukî Temsil*, 2003

B. Jüri Üyeliği

Birçok yüksek lisans, doktora, doçentlik sınavlarında jüri üyesi olarak bulunmuş, ondan fazla Profesör'ün raportörlüğünü yapmıştır.

PROF. DR. MUSTAFA UZUNPOSTALCI HOCAMIZLA SÖYLEŞİ

- Hocam, siz İmam Hatip Okulu'nun ve Yüksek İslâm Enstitüsü'nün ilk mezunlarındansınız. Sizin neslinizin, bu kurumların gelişip yaygınlaşmasında büyük emekleri var. Sizden, Türkiye'de yüksek din eğitimine dair bir değerlendirme alabilir miyiz?

- Türkiye'de İlâhiyat'la ilgili bir değerlendirme yapacak olursak, bir '1950 öncesi', bir de '1950 sonrası'ndan ayrı ayrı bahsetmemiz gerekir. 1950 öncesinde Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu gereğince İstanbul Dârülfünûn'da açılmış bulunan İlâhiyat Fakültesi, 1933 yılında Üniversite Kanunu çıkarılmak suretiyle yapılan reformla kaldırıldı. Daha önce de yine Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu gereği açılmış olan İmam Hatip Okulları da 1930'da kapatılmıştı. Böylece 1933 ile 1949 arasında herhangi bir ilâhiyat tedrisatı söz konusu olmadı. Bu bakımdan, ilâhiyat tedrisatı açısından fetret dönemi diyebileceğimiz 20 yıla yakın bir dönem yaşandığı için, ilâhiyatı yüksek seviyede tahsil ihtiyacı, zaruret halinde kendisini hissettirdi. 1949'da Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlâhiyat Fakültesi açıldı ve bu da tabiatıyla normal lise mezunlarından öğrenci alarak tedrisatını sürdürdü çünkü zaten 'İmam Hatip' diye bir şey söz konusu değildi.

Bu fakülte, 1953-54'te ilk mezunlarını verdikten sonra, bu mezunlar İmam Hatip Okullarına tayin edildi ve buralarda öğretmenlik yapmaya başladılar. Böylece, 1951'de açılmış olan İmam Hatip Okulları, aynı zamanda İlâhiyat Fakültesi mezunlarının ders verdiği okullar olarak tedrisatına devam etti.

İlâhiyat'tan ayrı, özellikle İslâm dininin araştırılmasını ve tam olarak öğretilmesini sağlamak maksadıyla, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak 1959'da ilk defa İstanbul'da bir de Yüksek İslâm Enstitüsü açıldı. Fakülte ile Enstitüsü'nün farkı şuydu: Fakülte daha genel, İlâhiyat konusunda eğitim ve öğretim veren, araştırma yapan bir kurumken; Yüksek İslâm Enstitüsü de, adından da anlaşılacağı üzere İslâm dini ile ilgili olmak üzere, yüksek seviyede tahsil veren bir kurum olarak açıldı. Böylece bir taraftan ilâhiyat bilgisinin yaygınlaşması, bir taraftan da özellikle İmam Hatip Okullarının 1951'de açılmasından sonra, o zamana kadar çeşitli sebeplerle piyasaya çıkamamış, herkesin evinde kalmış, ambarında saklanmış, depolara istif edilmiş kitaplar su yüzüne çıkmaya başladı ve İslâm'la ilgili eserlerin okunurluğu, okunabileceği ve okunma zarureti 1954-55'li yıllardan itibaren kendisini hissettirdi. Bu yıllardan itibaren bu kitaplar gün yüzü gördü.

O zamanlar İmam Hatip Okulları ortaokul 4 yıl, lise 3 yıl olarak belirlenmişti. Ancak sadece İstanbul İmam Hatip Okulu, lise kısmına öğrenci aldı ve ilk mezunlarını 1954 yılında verdi. İmam Hatip Okulu'nun ortaokulundan başlayarak lisesinden mezun olma, ilk olarak 1958'de olmuştur. 1958'de artık İmam Hatip Okulu mezunlarının etrafında toplanan, kendilerinden bir şeyler öğrenmek isteyen insanların varlığını görüyoruz. Çünkü İmam Hatip Okulu mezunlarının tamamı olmasa da birçoğu aynı zamanda imamlık görevi de yürütüyorlardı ve bu

sebeple halkla temasları vardı, hatta halkla iç içe idiler. Halkın ve gençlerin, böyle bilgili, açık fikirli, içinde yaşadığı toplumu ve dünyayı tanıyan kimselerle temas kurmaları neticesinde, dinin öğretilmesi daha yaygın bir şekilde gerçekleşmiş oldu.

Tabiatıyla bu arada ortaokullarda "Din Bilgisi" verilmeye başlamıştı. Liselerde "Din Bilgisi" dersi ise ancak 1967'de başladı. Halkın dinini öğrenme ihtiyacı, kendisini açık bir biçimde gösterdi ve *'İslâmî neşriyat'* diyebileceğimiz, özellikle İslâm dinini tanıtan eserlerin basımı çoğaldı. Bu tabiatıyla hem İmam Hatip Okulu mezunları, hem İmam Hatip Okulu talebeleri ve hem de orada okumayan diğer kimselerin dinlerini öğrenmesini, genel olarak söyleyecek olursak, herkesin rahatlıkla okuyup öğrenmesini ve üzerinde fikir yürütmesini sağlayan bir açılım olarak ortaya çıktı.

Ancak şunu söyleyelim: 1959'da açılan Yüksek İslâm Enstitüleri ve özellikle bunun başlangıcı olan yani Yüksek İslâm Enstitülerinin öğrenci kaynağı olan İmam Hatip Okullarının 1951'de açılması sırasında ve sonrasında, hiç kimse akıbetinin ne olacağını bilmiyordu. Yani İmam Hatip Okulu'ndan mezun olan bir öğrenci ne yapacak? Bir görev alacak mı, almayacak mı? Bunlar bilinmiyordu. Hatta yüksek tahsil yapmak isterse, nereye gidecek? Bu bile bilinmiyordu. Nitekim biz 1958'de İmam Hatip Okulu'ndan mezun olduğumuzda bizi hiçbir yere almadılar. Biz 'okuyacağız' dedik, ısrar ettik, milletvekilleriyle görüştük, İlâhiyat Fakültesi hocalarıyla o dönemde görüştük ama hiç kimse bize yol gösteremedi, siyasiler ve idareciler bizi fakülteye kabul etmedi çünkü statüsü ona uygun değildi.

Nihayet bu durum, Yüksek İslâm Enstitüsü'nün açılış sebeplerinden birisi olarak ortaya çıktı, yani Yüksek İslâm Enstitüsü İmam Hatip Okullarının devamı niteliğini taşısın diye açıldı. Yüksek İslâm Enstitüsü'ne girdiğimizde de yine aynı şekilde, ilerisini gören bir öğrenci durumunda değildik. 1963'te ilk mezunlarını verdiği zaman, Yüksek İslâm Enstitüsü'nün, Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak açılmış olmasının avantajını gördük. Çünkü buradan mezun olanlar İmam Hatip Okullarına tayin imkânını bulmuşlardı. Ayrıca ortaokullarda "Din Bilgisi" dersi hocası olmuşlardı (Lisede henüz "Din Bilgisi" dersi olmadığını tekrar hatırlatalım). Böylece ortaokullara ve İmam Hatip Okullarına tayin edildiler, buralarda bilgilerini öğrencilere aktardılar ve tedrisatı devam ettirdiler. Yüksek İslâm Enstitüleri çoğaldı, İmam Hatip Okullarının sayıları arttı. Bu artışın neticesinde, Yüksek İslâm Enstitüleri hem İmam Hatip Okulu'na tayin edilecek öğretmenler, hem de Diyanet'in istihdam alanında görev yapacak kimseleri yetiştirecek kurumlar olarak karşımıza çıktığı için, artık bunların ilerisi kendisini göstermişti. Bu bakımdan o zamana kadar tabiî İmam Hatip Okulu'nun verdiği eğitim ve öğretimin yönlendirdiği *"dini iyi öğrenmek, kaynağından öğrenmek"* düşüncesine sahip olan yüksek tahsilli hocalar, kendilerini biraz daha bu sahaya doğru kanalize ettiler. Yani bir taraftan görevlerini yaparken, bir taraftan da yalnız görevlerine yetecek kadar bilgiyle yetinmeyip daha çok ve derinlemesine bilgi sahibi olma ihtiyacını hissettiler. Bunlar bu yönde kendilerini geliştirmeye çalıştılar. Fakat önümüzde bu bilgilerle mücehhez olduğumuz takdirde, Yüksek İslâm Enstitüleri dışında istihdam edilebileceğimiz yer yoktu. Buralara da tabiî ki ancak sayılı kimseler girebiliyordu.

Yüksek İslâm Enstitüsü döneminde bir asistanlık kurumu vardı ve bir tez çalışması yapmak zorunda idiler. Tezini bitirmeden ders verme hakları da yoktu. Değişik yollarla Yüksek İslâm Enstitülerine öğretmen tayin edildi. Ancak bu tayin edilen kişilerden sadece imtihanla öğretmen olarak alınanlara aynı zamanda bir de tez hazırlama mecburiyeti konmuştu. Bu, ilme yönlendirici bir faaliyet olarak görülebilir. Ancak yalnızca tek kanaldan gelme, yani asistan olarak alınıp yetiştirilerek orada hoca olma gibi bir yöntem izlenmedi. Çeşitli yollarla tayinler gerçekleşti, kimisi idarecilik yapması düşüncesiyle tayin edildi, kimi 'yurtdışında şu kadar kalmış bir kimsedir' düşüncesiyle tayin edildi, kimisi arada bir yapılan imtihanlarla başarılı bulunduğu için alındı, yani çeşitli yöntemler vardı. Bu bakımdan, ilmî kariyer ön plana çıkmıyordu. Herkes, İslâm'ı öğrenmenin gereğinden bahsediyordu, hocalarımız da bahsediyordu, biz de hoca olduğumuzda öğrencileri teşvik sadedinde bunları söylüyorduk ama bize planlı bir çalışma metodu verilmediği gibi, bizlerin de öğrencilerimize bir metot verdiğimiz söylenemez. İşte o dönemlerin ihtiyaçları, zaruretleri, yönlendirmeleri neticesinde birtakım çalışmalar oldu.

Bütün bunları şunun için söylüyorum, 1982'de Yüksek İslâm Enstitüleri, İlâhiyat Fakültelerine dönüştürülünce, akademik bir hüviyet gözetilerek yapılan çalışmalar olmasa da, bu Enstitülerde seviye olarak onları aratmayacak çalışmalar yapan kimseler vardı. Fakat bu çalışmalar, özellikle böyle bir akademik kariyere zemin oluştursun düşüncesiyle yapılmış çalışmalar değildi. Biraz evvel söylediğim gibi, bu iş kişilerin kendi inisiyatiflerine kalmıştı.

Tabiatıyla 1982'de çıkan 2547 sayılı Kanun ve 82-83 eğitim öğretim yılından itibaren Yüksek İslâm Enstitülerinin İlâhiyat Fakültelerine dönüşmesi ve daha önce görev yapan hocalardan, yaptıkları çalışmalarda başarılı görülenlerin İlâhiyat Fakültelerinde görevlerine devam etmelerine karar verilmiş olması, ilme yönlendirici bir adım olarak kabul edilmesi gerekir. Fakülteleşme öncesindeki dönemde de her ne kadar bazı ilmî faaliyetler yapılıyorsa da, bunlar kişilerin talebelik zamanlarında planlayarak gerçekleştirdikleri hedefler değildi. Fakat fakülte mezunlarının araştırma görevlisi olarak fakültelerde görev yapma imkânı ortaya çıkınca ve hatta genel olarak söyleyecek olursak; yüksek lisans ve doktora çalışmalarının önü açılınca, durum önceki yıllara göre tamamen farklı bir boyut kazandı. Yani ilimle iştigal etmek isteyen kimseler, daha talebelik yıllarından itibaren kendilerini hazırlayabilirlerdi. Önleri açıktı, okumalarını, çalışmalarını ve mezuniyet tezlerini bunun için birer basamak olarak kullanabilirlerdi. 2547 sayılı kanunun öncesindeki dönemle, sonrasını, bu bakımdan farklı görüyorum. Ondan önce, tamamen isteğe bağlı ve kendi kendine yapılan çalışmalar neticesinde ilmî faaliyetlerini ortaya koyan kişiler yerine, artık daha talebelik yıllarında, önündeki yılları planlayabilecek durumda olan öğrenciler ortaya çıkmış oldu. Bunlar, bu açıdan şanslıydılar.

Yani şunu söyleyebilirim: Bugünkü Yüksek Lisans ve Doktora yapan öğrenciler, tamamen kendi istekleri doğrultusunda bu işi gerçekleştiriyorlar. Bu bakımdan, bugün kendisini ilme vermek isteyen, Yüksek Lisans ve Doktora yaparak belli bir sahada derinlemesine bilgi sahibi olmak isteyen öğrenciler, böyle bir

fakültede okumaları sebebiyle, daha talebelik yıllarından itibaren hocaların yönlendirmesiyle istikballerini tayin etme avantajına sahiptirler.

- *Günümüzde İlâhiyat Fakültelerinde çok sayıda lisansüstü çalışma yapılmaktadır. Bu çalışmalarda hangi hedefler gözetilmelidir? Verimli sonuç alınabilmesi için nasıl bir usûl benimsenmelidir?*

- Öncelikle bu tür çalışmalar, istekli, işin yükünü ve ağırlığını bilen ve bu yükü taşıyabileceğine karar vermiş kişilerce gerçekleştirilmelidir. Bu, daha verimli bir çalışmanın ve başarının temel unsuru ve habercisidir. Fakat ben bugün özellikle Yüksek Lisans ve Doktora yapmayı, ilim elde etme yolu olarak görmeyip de, başka işleri için, meselâ bir görev sahibi olabilmek, istediği şehirde görev alabilmek gibi birtakım emellerinin basamağı yapan kimseleri görüyorum. Bunlarda ilim ön plana çıkmıyor. Bunun için de, başka amaçlarla yapılan çalışmalar istenilen düzeye erişemiyor. Yani "Buna rağmen yüksek lisans ve doktorada başarılı olmuyorlar mı?" denilirse, belli bir not seviyesinde başarılı olmakla, benim burada anlatmaya çalıştığım, ilmî bir seviyeyi kazanabilmek için yapılan çalışma arasında fark görüyorum, bu ikisi birbirinden ayrı şeylerdir. Onlar sadece belli emellerinin gerçekleşebilmesi için lisansüstü çalışma yapan kişiler, kendilerine özel bir konu verildiğinde, bakıyorsunuz yalnızca o konuyu yazılı hale getirip bunu bir çalışma olarak sunabiliyorlar. Temel bilgiler, konunun etrafı ve ilişkili olduğu konularla ilgili kendisini yetiştirmek için hiçbir çaba sarf etmiyorlar.

Tabiatıyla yıllar geçti, Yüksek İslâm Enstitülerinin ve İlâhiyat Fakültelerinin açılışının üzerinden yıllar geçtiği için, yapılan çalışmalar genelden özele doğru, yani daha geniş tabanlı çalışmalardan, daha dar tabanlı ama derinlemesine incelemeyi gerektiren konuların işlenmesi noktasına gelmiş durumda. Bu bakımdan, ancak geniş bir bilgi temeline sahip olunduğu takdirde, özel bir konunun işlenebilmesi mümkün ve anlamlı olur. Bu bizde biraz zayıf kalıyor. Benim lisansüstü çalışma yapacak arkadaşlarımıza tavsiyem, araştırdıkları konular ne kadar dar çerçeveli görünürse görünsün, konunun oturduğu temeli ve etraf konuları iyi bilsinler. Bunları hazmetmeden, o konu üzerinde derinleşecek bir bilgi birikimine sahip olmak kolay olmaz. Sadece o konu üzerinde çalışıyor görünmüş olmak da, insanı başarılı kılmaz.

Onun için, bir defa her İlâhiyat Fakültesi mezunu, toplum içerisinde alacağı görev itibariyle ansiklopedik bir bilgiye sahip olması gerekir. "Ansiklopedik bilgi"den kastım, genel olarak İslâm dininin ve İslâm hukukunun çeşitli konularının kendisi tarafından genel hatlarıyla iyi bilinmesidir. Sonra da bunun üzerinde birtakım ihtisaslaşmalar olabilir. Bütün bilinmeli, sonra da ilgili konu o bütünün içinde değerlendirilmelidir.

Biz bunu hukuk açısından değerlendirecek olursak, genel hukuk bilgisi, günümüz hukukunda da fakültelerde verilir. Bir kimse Hukuk Fakültesi'ni bitirip de avukatlık yapacağında, genel olarak hukuk bilgisine sahiptir ama bu kişi kendisine ceza hukuku, medeni hukuk veya usûl hukuku gibi belli bir alan seçerse, bunun

üzerinde de ayrıca ihtisaslaşması gerekir. Bugün, özellikle de İslâm Hukuku alanında çalışma yapacak olan veya yapan arkadaşlarıma, bunu göz önünde bulundurarak çalışma yapmaları gerektiğini tekrar ifade etmek isterim. Yani elde ettiği genel bilginin üzerine, ihtisaslaşmak istediği konuyu bina edecek şekilde bir çalışma yapmalıdır. Tabiatıyla bu çalışmalar, konu hakkındaki önceki kaynak bilgileri tamamen kapsayamadığı gibi, sonraki yapılacak çalışmaları da engelleyecek bir nitelik kazanmaz ama ortaya çıkan çalışma, en azından belli bir süre okuyucuya başka bir şeyi araştırmaya ihtiyaç bırakmayacak nitelikte olmalıdır. Böyle bir çalışma, bizim için önemlidir.

Bütün bu bilgileri, insanımıza sunmak, onun yaşanmasını da sağlayacaktır. Çünkü bir şey bilinmeden, yaşanamaz. Binaenaleyh *"Sen ahlâklı ol!"* demekle, kişi ahlâkın ne olduğunu bilmezse, ahlâklı olamaz. Bugün Müslümanların pek çok konuda, İslâm'ın kendilerine emrettiği şekilde yaşamadığını görüyoruz. Bunun sebebi, Müslüman olmamak değil, Müslümanlığın ne olduğunu bilmemektir. Meselâ bugün *"Bu asırda da hâlâ faize yasak denilebilir mi? Bu asırda hâlâ içki içmenin kötülüğünden bahsedilebilir mi?"* gibi şeyler ortaya atılıyor ama bu yasakların, bütün halindeki sistemin içerisindeki yerinin ve durumunun ne olduğu anlatılırsa, insaf sahibi bir kimse -kabul etmese bile- bu işin kendi içerisinde tutarlı olduğunu anlayacaktır.

Bu bakımdan, bizim de yapacağımız çalışmalar, konuyla ilgilenen kimseleri doyurucu nitelik taşır ve o kişiler tarafından okunarak kabul edilirse, benimsenmesinin neticesinde, o kişilerin kendi yaşayışlarını bu istikamette düzenleyeceklerine inanıyorum. Yani biz İslâm'ı genel olarak anlatır ve öğretirsek, *"Müslüman'ım"* diyen kişiler, İslâm'ı yaşamaya başlarlar. Fakat *"Sen Müslümansın, Müslüman gibi yaşa"* deyip de, Müslümanlığın ne olduğunu kendisine vermezsek, o zaman yaşadığının tamamını Müslümanlık zanneder. Bundan da kaybeden hiç şüphesiz bizim toplumumuz olur.

Özellikle günümüz hukukçuları açısından konuya yaklaşacak olursak, bizim İslâm hukuku alanında yapacağımız çalışmalar, bu konularda hukukçuları bilgi sahibi kılarak, en azından kendi bilgileriyle bunları karşılaştırarak, hangisinin günümüz şartlarında geçerli olması gerektiğine karar verebilmelerini sağlayacaktır. Akıllı olan, bilim taraftarı olan, tarafsız olan, hangisinin daha iyi, daha verimli, insanın şartlarına ve tabiatına daha uygun olduğunu takdir edecek durumda olan kimseler açısından, böyle bir tercih zor olmaz. Böylece bilim adamlarının takdiri kazanılacak ve İslâm hukukunun diğerlerinden farklı olduğu ortaya konmuş olacaktır.

- *Hocam, günümüzde İslâm hukuku alanındaki lisansüstü çalışmalarda konu seçiminde nelere dikkat edilmeli, hangi ölçütler benimsenmelidir? Çalışmaların pratik fayda sağlayıp sağlamadığına itibar edilmeli midir?*

- Fıkhın karşılığı olarak kullandığımız İslâm Hukukuna, kişinin hem Allah'la hem de insanlarla ve tüzel kişilerle olan münasebetlerini tanzim edici kurallar koyan bir ilim olarak bakacak ve özellikle de günümüzde bu hukukun arkasında devlet otoritesinin bulunmadığını göz önüne alacak olursak, konuyu iki açıdan

değerlendirmemiz gerekir. Bunlardan birisi, kişinin kendi sorumluluğunu gerektiren konular, birisi de uygulanması devlet otoritesini gerektiren konular…

Bunun ilki *hususî hukuk* sahasına giren konulardır. İkinci kısmı da *amme hukuku* sahasına giren konulardır. Genel olarak söyleyecek olursak, amme hukuku sahasına giren konuların uygulanması –ona riayetsizlik etmek caiz olmamasına rağmen- devlet otoritesini gerektirdiği için, kişinin oradaki hükümleri uygulama sorumluluğu ortadan kalkmaktadır.

Kişi nerede yaşarsa yaşasın, hangi hukuk sistemi uygulanırsa uygulansın, kişinin bir de kendi kendine yaşama çizgisini çizebileceği bir alanın ve sorumluluğunu taşıdığı konuların olduğunu unutmamak gerekir. Bugün vatandaşın fetva olarak sorduğu sorular daha çok bu hususî hukuka dair sorulardır, yani alışverişlerden tutun da, mirasa varıncaya kadar, evlenmeden tutun da şahsın kendisiyle ilgili konulara kadar, hususî hukuk sahasındaki birçok konu, bizlere soru olarak gelmektedir.

Bu gibi konularda daha çok vatandaşımızın rahatlatılması ve soruların da genelde bu konularla ilgili olması sebebiyle, biz bugün İlâhiyat Fakültelerinde öncelikle bu konuları anlatmaya ve bunlarla ilgili daha çok bilgi vermeye gayret ederiz. Fakat amme hukuku sahasına giren konularda, meselâ bir Anayasa Hukuku, bir Ceza Hukuku gibi konular hakkında bilgi sahibi olacak şekilde yeterli bir bilgi aktarılmamaktadır.

Burada anlatmak istediğim şudur: İslâm hukuku yalnızca hususî hukuk alanında kural koymuş değildir ama bu ikili ayrımın sebebi, az önce bahsettiğim sebeple hususî hukuka öncelik verilmiş olmasındandır. Yoksa insanın hayatında karşılaşacağı her türlü işler ve işlemlerin İslâm Hukukundaki durumu incelemeye değerdir. Bu herkes tarafından, özellikle de lisansüstü çalışma yapacak kimselerce bilinmelidir. İhtisaslar yalnız Hususî Hukuk sahasıyla ilgili olmamalı, Amme Hukuku sahasına giren konularda da çalışmalar yapılmalıdır. Bu neye yarar? Bu en azından İslâm Hukukunun bütünlüğünü ortaya koymaya ve bunların varlığından söz etmeye yarar. Bu konular da çalışılırsa, ancak ihtisas yapan kimselerin ne olduğunu anlayıp öğrenebileceği bir konu olmaktan çıkar, günümüz insanına da yansıtılan bir konu olur ve neticede bütünlük sağlanmış olur. Bu bakımdan ben, Hususî Hukuk sahasına giren konular içerisindeki branşların her birinin üzerinde çokça çalışma yapmak yerine, bunlar bir taraftan devam ederken, Amme Hukuku sahasında yer alan konular üzerinde de çalışma yapmanın faydalı olacağını düşünüyorum.

Biliyorsunuz temel kaynağımız Kitap ve Sünnet esas itibariyle Arapça olduğu gibi, önceden beri yapılan çalışmaların bize intikalini sağlayan fıkıh kitapları da temelde Arapçadır. Herkes de bugün Arapça bilmediğine göre, özellikle de bugünkü hukuk adamlarına bu mirası aktarabilmenin yolu, konuları Türkçe olarak çalışarak sunabilmektir. Bunları yaptığımız takdirde, faydalı işler yapmış olacağımızı, bu konular üzerinde de akademik çalışmaların yapılmasının faydalı olacağını düşünüyorum.

- Yaşadığınız ve unutmamamız gerektiğini düşündüğünüz birkaç olayı sizden dinleyebilir miyiz?

Bugün zihnimizde kalması gereken bir olay olarak değerlendirilmesi mümkün olan şeylerden birisi, bugün bile tartışılması yapılmakta olan İmam Hatip Liselerinin durumudur. Kanaatimce, bugün Milli Eğitim bünyesinde reform niteliği taşıyan iki önemli olay vardır. Bunlar 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle gerçekleşen olaylardır. Bunlardan birisi İmam Hatip Okullarının açılmış olmasıdır. Bir diğeri de Köy Enstitülerinin Öğretmen Okullarına dönüştürülmesidir. Her ikisi de, Milli Eğitim bünyesinde gerçekleşen ve Milli Eğitimimiz açısından çok önemli olaylardır.

1950 öncesinde, köylerde cenaze kaldıracak kimselerin bulunmadığı dönemler yaşanmıştır. Bu dönemler, dinin artık unutulmaya yüz tuttuğu, dini bilen kimselerin de genel olarak ağızlarını fazla açamadıkları veya açmaktan çekindikleri dönemlerdir. 1924'te çıkarılan Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu, İmam Hatip Mekteplerinin açılmasını âmirdir fakat bu dönemde açılan İmam Hatip Mektepleri 1930 yılında kapatılmıştı. 1951 yılında, bu kanuna dayanılarak İmam Hatip Okulları tekrar açılmıştır.

İmam Hatip Okullarının açılması, dinî hayatın yeniden canlanmasını sağlamıştır. Ondan önceki dönemi bilenler, bunun kıymetini daha iyi takdir ederler. Ben de bunlardan birisiyim. Çünkü ilk açılan İmam Hatip Okulu'nun ilk talebelerinden birisiyim. O dönemde talebelerin en küçüğü, ben ve benim yaşımdaki birkaç arkadaşımdı. Yani biz ilkokulu bitirir bitirmez İmam Hatip Okulu'na kaydolma imkânı bulduk ama benim yaşımda olan kimseler bile, o yıl okumak niyetinde olan kimseler değildik. Yani ortaokula kaydolmamış, kayıt zamanı geçmiş, ondan sonra bu okulun açılmasıyla okuma fırsatı bulmuş kimselerdik. Bizden daha büyük yaşta olanlar da aynı durumdaydı. Binaenaleyh böyle bir okula kavuşmak, bizi okumaya yönlendirdiğine göre, tahmin ediyorum, biz bu okulların kıymetini, daha sonra bu okullarda okuyan kimselerden daha iyi takdir ediyoruz. Diğer bir ifadeyle, eğer ben ve benim gibi olan arkadaşlarımız bugün belli bir yere gelmiş, memleketin değişik kademelerinde hizmet etmiş kimseler olarak görünüyorsak, bunun temelinde yatan, İmam Hatip Okullarının açılmasıdır. O açıldığı için biz böyle olduk; açılmasaydı olmayacaktık. Çünkü o dönemde arkadaşlarımızın okumak gibi bir lüksü yoktu. Hepsi bu dönemi geçirmiş durumdalardı.

Bugün İmam Hatip Okullarının üzerinde -tahmin ediyorum- bundan dolayı bizim nesil biraz daha fazla titizleniyor, çünkü sebebini ve ondan sonraki gelişmeleri biliyor. Onun içindir ki, biz bu gelişmeler içerisinde onun tuttuğu yeri ve elden çıkmasıyla kaybedilecek şeylerin neler olduğunu da şimdiden görebiliyoruz. Bir şeyin kazanılmasında emeği olmayan kişi, kaybedilmesinden dolayı hiçbir zaman sıkıntı çekmez.

Her ne kadar 50'den önce köylerde cenaze yıkayacak, namaz kıldıracak kimseler bulunamıyor idiyse de, bu orada kalmış da değildi tabiatıyla… Ben mesela 63'te Yüksek İslâm Enstitüsü'nden mezun olup Tokat'a gittiğim zaman, Tokat'ta kısa bir süre sonra müdür yardımcısı olarak idari görev de üstlenmiştim.

Hiç unutmuyorum, bir adam geldi, oğlu bizde birinci seneyi okumuş fakat haylaz bir çocuk. Adam geldi, gözleri yaşlı, diyordu ki *"Hocam bizim köyde bir cami var ama cami açılmıyor, namaz kılamıyoruz"*. Yani Sünnî olan ve olmayanların karışık olarak bulunduğu bir köy var, fakat buradaki cami ibadete açılamıyor. Belki kadro onların köyüne kadar da ulaşmamış. Zaten eleman sıkıntısı hâlâ devam ediyor, sıkıntı kendisini gösteriyor. Bugün, üzerinden elli küsur yıl geçmiş olmasına rağmen, geçen gün devlet bakanı beyanat veriyor ve *"On üç bin küsur imam kadrosuna ihtiyacımız var."* diyor. Demek ki sıkıntı hâlâ bitmemiş, bitmiyor ve belki de aynı şekilde devam edebilir. İşte adam gözü yaşlı geliyor ve *"Aman ne olur, bu çocuğum okusun, bir köy imamı olsun, köyümüzün camii ibadete açılsın"* çabasında, ama çocukta hiç öyle bir gayret yok. Biz durumu kendisine ne kadar anlatsak da, yetişmesi için gayret sarf etsek de, o çocuk köyden kurtulup şehre kavuşmanın ve anne baba baskısından kurtulmanın kendisine verdiği hazzı yaşamaya devam ediyor ve maalesef o çocuk –ben öyle hatırlıyorum- okuma konusunda başarılı olamadı. Yani o dönemde de şimdiki gibi *'sınıfta kalmamak'* yoktu (tebessüm ediyor), aksine *'başarılı olanlar geçsin'* çabası ve sistemi vardı ve o çocuk bu yüzden babasının arzu ettiği neticeyi elde edemedi.

İmam Hatip Liseleri, Tevhîd-i Tedrîsât Kanunu'nun âmir hükümlerine göre açıldığından dolayı kapatılamamaktadır. Çünkü biliyorsunuz bu kanun, inkılâp kanunlarındandır, Anayasaya göre değiştirilmesi teklif bile edilemeyen kanunlardandır. Günümüzde, İmam Hatip Liselerini ayakta tutan, resmen kapatılmalarına engel olan, bu kanundur; ama bugün fiilen kapatılmaya yön tutuyormuş gibi görünmektedir.

Yeri gelmişken şunu da söyleyelim: Aslında din adamları ve dindarlar, 1950'den önce de sonra da, günümüzde de daima manevî bir baskı altında tutulmaya çalışılmaktadır. Yani sanki toplum psikolojisinin verdiği bir eziklik altında bunalıyor havasına girilmiş durumdadır. Gerçek bir dindar, hiçbir zaman inancından ve yaşayışından dolayı başkasına hesap verme durumunda olmadığını bilmeli ve dinini yaşayacak şekilde hareket etmelidir. Bu bizim için önemlidir. Tabiatıyla bugün din adamları ve dindarlar –eskiden olduğu gibi- görsel basında yer aldığı şekliyle hep böyle karikatürlerle, yazılarla, sanki hiç toplum içinde yer almayacak insanların temsil ettiği bir konumda yansıtılmaktadır. Bunlar, bizim kendimizin göstereceği tavırlarla bertaraf edilecektir. Yani bugün bir Tıp Fakültesi'nin herkesin gözünde hâlâ revaçta olduğu, küçük çocuklara "Ne olacaksın?" diye sorduğunuzda ortaya çıkmaktadır. Subaylık gibi bir kurumun aynı şekilde tasvip gördüğü bir dönemde, devamlı surette ötelenen, itelenen ve sanki toplum dışında bir kurum mensubu olmakla bir tutulmaya çalışılan din adamlığı, imamlık, dindarlık gibi hususlara rağbet edebilmek bile bir cesaret işidir. Hele hele gençliğimizin, çocuklarımızın böyle bir yolu tercih edebilmeleri, büyük bir fedakârlık ister, büyük bir cesaret ister. Buna rağmen tercih edenleri her şeyden önce kutlamak gerekir. Ama dindarların ve İmam Hatip Liselilerin de kendilerinin ne olduklarını iyi bilmeleri gerekir. Mezunlar, -hangi siyasi düşünceye sahip olurlarsa olsunlar- bu kurum-

lara sahip çıkılması gerektiğini bilmelidirler, bunu bir görev olarak görmeli ve bunu üstlenmelidirler.

İmam Hatip Liselerinde de çalıştık, Yüksek İslâm Enstitülerinde de. O zamanlarda *'Yüksek İslâm Enstitülü'*, *'İlâhiyat Fakülteli'* gibi bir ayrıma gidildiğini ve bizi birbirimize düşürmek isteyenleri de gördük, daha sonra *Türkiye İlâhiyat Fakülteleri ve Yüksek İslâm Enstitüleri Mezunları Federasyonu* kurulmak suretiyle bir birlik sağlanması cihetine gidildiği dönemlerin de yaşandığını bu arada hatırlatmak isterim. Binaenaleyh bugün böyle bir ikilik durumu –öyle sanıyorum ki bizlerin de gayretiyle- pek ortada görünmüyor. Bu da güzel bir şeydir, geçmişi ne olursa olsun, dinî konuları bilen, araştırma yapabilen ve bu konuda gayret sarf eden insanların birbirinden ayrılığı yoktur. Bunu bize sağlayan şey, dinimizdir. Bizim temel birleştiricimiz İslâm ve İslâm'ı bilen kimseler olmamızdır.

Benim gençlere tavsiyem, İslâm dininin kendisine verdiği bilgiler ışığında, yaptığı işlerde daima hakkaniyet ölçülerini gözetmeleri; hiç kimsenin –isterse karşısındaki talebe, haylaz bir talebe olsun- değerlendirilmesinde ölçüyü bozmamaları ve nefislerine tâbi olmadan değerlendirmede bulunmaları; gerektiğinde kendi aleyhlerine olan şeyleri de tercih edebilecek durumda olmalarıdır. Bunu yapabilirsek, o zaman biz İslâm'ın bize kazandırdığı özelliklerle herkesi kucaklayacak durumda olduğumuzu gösteririz, bu da bizim için çok önemlidir.

Bizim hocalarımızdan birisi *"İnsan takdire âşıktır"* derdi ve takdir edilmenin özelliğinden bahsederdi. İnsanın doğru olarak bildiği bir şeyde hareket etmiş olmasının kişiye bazı güzellikler kazandırabileceği ve başkaları tarafından da takdir edilebileceğini gösteren bir örnek olarak yaşadığım şöyle bir olayı anlatayım: Bir doçentlik sınavında, beş kişilik jüri üyelerinden birisi de bendim. Daha önce müracaat etmiş ama başarılı olamamış ve son hakkına gelmiş bir kimsenin jürisinde bulunuyordum. Onun başarılı olmasını isteyen hocalardan birisi, özellikle de benim aleyhimde konuşarak, onun doçent olmaması için gayret sarf edeceğimi düşünmüş ve diğer jüri üyelerini bu konuda ikaz etmiş. Tabiî benim başlangıçta bundan hiç haberim yok. Bu arkadaşı imtihana aldık, ben de jüri üyelerinden birisine, imtihan başlamadan önce *"Kütüphaneye çıkıp hukukla ilgili birkaç kitap getirseniz de okutsak"* dedim. Bu, yapılan bir şeydir. O da gitti, birkaç tane kitap getirdi. Getirdiği kitaplardan birisini ben kendisine açtım, *"Şuraya hazırlan, bir bak"* dedim. Fakat arkadaş o konudan hiç haberdar değil, okuyamadı da. Sonunda başarılı da olamadı. Sorulacak soruları sorduk. Alınan cevaplar da kendisinin başarılı olmayacağını herkese gösterecek kadar netti. Sonra da başarılı olmadığı kanaatine vardık ve ittifakla başarısızlığına imza attık. Aradan zaman geçti. Ben bir vesileyle Ankara'ya gitmiştim. O zamanki jüri üyelerinden birisiyle karşılaştım. O bana *"Gerçekten sen çok dürüst, mert bir insansın"* dedi. *"Niye, hayrola?"* dedim, sonra o, olayın arka planını anlattı.

Bu da aynı şekilde mezun olup da sonradan karşılaştığım birçok öğrencimden duyduğum bir şeydi. *"Sizin hakkınızda çok kötü şeyler söylendi: Gaddar, sınıfta bırakan, sınıf geçirmeyen bir kimse olarak bize takdim edildiniz ama hiç de*

öyle değilmişsiniz. Bilene, hakkıyla numarasını, notunu veriyorsunuz" diye ifade etmişlerdir.

Ben bunun, sahâbîlerin yaşayışlarından gördüğümüz örnekler çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiğine inanıyorum. Sahâbîler, gerektiğinde birbirlerini tenkit edebilmişlerdir. Baba oğlu, kardeş kardeşi, bir sahâbî bir başka sahâbîyi pekâlâ *"Bu nedir?"* diye tenkit edebilmişlerdir. Meselâ birisi kalkıp da Hz. Ömer'e *"Ey halife, cübbe yaptırmak için herkese verdiğin kumaştan fazlasına ihtiyaç duyacağın halde, sen nasıl oldu da kendine cübbe yaptırabildin. Sen bizden fazla mı aldın?"* diyebilmiştir.

Unutulmamalı ki, dürüstlük her zaman takdir edilen bir şeydir. Başarılı olan kişileri sınıf geçirmek de bizim görevimiz. Her baba, kendi çocuğunun başarılı olmasını ister, ama bu başarının, çocuğun kendisi tarafından kazanılarak elde edilmesi gerektiğini çoğu zaman unutur. Böyle bir başarıda kendisinin de rolü olsun ister. *"Aman başarılı olmasa da, başarılı gibi görünsün"* demek çabası içerisine girer. Ben bunun yanlışlığına başlangıçtan bu yana inanmış bir kimseyim. Kendi çocuklarım da dâhil, doğrusu hak etmedikleri bir şeyin kendilerine verilmesinden yana bugüne kadar asla olmamışımdır ve bütün talebelerimde de bu kıstası hep kullandım. Bütün iş ve faaliyetlerimde de bu ölçüyü kaçırmamaya gayret ettim. Bunun neticesi olarak böyle bir takdirle de karşılaştığımı ifade etmek isterim.

Tabiatıyla bugünlere gelinceye kadar pek çok sıkıntılar çekilmiştir. Bizim de zaman zaman birtakım sıkıntılarla karşılaştığımız dönemler olmuştur. XI. ve XII. Milli Eğitim Şûrâsı'na üye olarak katıldım. XV. Milli Eğitim Şûrâsı'nın da ön toplantısına davet edildim ama şûrâya davet edilmedim. Ön toplantısında İlâhiyat Fakültesi mezunlarının da 'meslek öğretmeni' olarak değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durdum. O dönemde de hâlâ İmam Hatip Liselerinin ve İlâhiyat Fakültelerinin kapatılması gerektiğini savunan kimseler vardı. O şûrâlarda ben özellikle Avrupa Birliği'ne girişte olması gereken eğitim ve öğretimin incelenmesi çerçevesinde, *'din eğitimi'*nin de incelenmesi gerektiği teklifinde bulundum ama bu tasvip görmedi. 200 milyon dolara yakın bir araştırma fonunun kullanılmaya âmâde kılındığı bir konuda, din eğitim ve öğretiminin de araştırılması, Türkiye'deki İmam Hatip Liselerinin konumunun ne olduğunun ve din öğretiminin ne durumda bulunduğunun tespit edilmesi gerektiğini teklif ettim fakat daha çok görsel sanatlar gibi birtakım alanların araştırılması ön plana alınarak teklifim reddedildi. Ben de -açıkça söyleyeyim- oradaki yaptığım konuşmalardan dolayı şûrâya davet edilmedim.

1980'den sonra toplanan XII. Milli Eğitim Şûrâsı'nda yine İmam Hatiplerin aleyhinde konuşulmuştu. O oturumun başkanı Ord. Prof. Dr. Fahrettin Kerim Gökay idi. Ben bir üye olarak kalkıp İmam Hatiplerin lehinde konuştum. 6-7 dk. gibi çok sınırlı bir konuşma süresi verdiler. Ben İmam Hatip Liselerinin özellikle açık kalması gerektiğini, Kur'ân-ı Kerîm'in hançerenin teşekkülünden önce mahreçlerinden çıkarılarak öğrenilmesi gerektiğini ve İmam Hatip Liselerinin orta kısımlarının kapatılmasının yanlış olduğunu, belli bir yaştan sonra bunun kazanılamayacağını ve istenildiği şekilde verimli olmayacağını dile getirdim. Bütün bunları

Milli Eğitim Bakanı Hasan Sağlam da dinledi. Ondan sonra, Fahrettin Kerim Gökay, yemek öncesi veya sonrası ellerimizi lavaboda yıkarken yanıma gelip böyle bir konuşmadan dolayı beni tebrik etti. Yani yerinde bir konuşma yaptığımı takdir etti ama o bile takdir hislerini ancak kimsenin bulunmadığı lavaboda belirtebildi.

Böyle dönemlerde, bu işin tabiatıyla savunulması gerekiyordu. 80 ihtilâlinden sonra beş arkadaşımız, Yüksek İslâm Enstitülerinin ve İmam Hatip Okullarının kapatılmamasını temin maksadıyla, dosya hazırlayarak, o zamanın devlet başkanı olan Kenan Evren'den randevu aldık ve gittik. On beş dakika olarak alınan randevu, bir saat sürdü. O günkü beş kişiden birisi bendim, o zaman Samsun Yüksek İslâm Enstitüsü'nün müdürüydüm. Konya'dan rahmetli Ahmet Gürtaş (1940-1999) gelmişti. İzmir Yüksek İslâm Enstitüsü öğretmeni Mevlüt Ferligül ve Bursa Yüksek İslâm Enstitüsü müdürü Halis Ayhan vardı. Kapatılma kararı çıkan Yozgat Yüksek İslâm Enstitüsü müdürü Ali Şakir Ergin de gelmişti. Bu beş kişi olarak, beş şeyi teklif etmiştik. Dedik ki: İmam Hatip Okulları kapatılmamalı, Yüksek İslâm Enstitüleri kapatılmamalı ve her biri bulundukları yerlerde İlâhiyat Fakülteleri olarak öğretimlerini sürdürmeli, başörtüsüne dokunulmamalı, din eğitimi mecburi olmalı, bir de din şûrâsı toplanmalı demiştik. Kenan Evren, bu tekliflerimizi dinledi, verdiğimiz dosya üzerine not aldı ve bunlardan bir kısmı gerçekleşti.

Gerçi bugün mecburi olan 'din eğitimi' değil, çünkü bu, Anayasanın âmir hükmü olmasına rağmen verilmiyor. *Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi* adı altında, çocukların en azından dinin ne olduğunu tanımalarına imkân veren bir zorunlu ders konulmuştur. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi dersi mecburidir, 'din eğitimi' ihtiyaridir. Bugün isteyen kimse devletten 'din eğitimi'ni isteyecek, devlet de onlara 'din eğitimi' verecek, yolunu açacak. Bunu okullarda mı yapar, okul dışında mı yapar, kurs şeklinde mi yapar, onun bileceği bir iş ama maalesef biz bugün bu hakkımızı bile kullanmıyoruz, din eğitim ve öğretimini devletten isteyemiyoruz, *"Ben okutacağım, çocuğum okumak istiyor"* diyemiyoruz. Bundan mahrumuz. Bunlar Anayasa'ya girdi, bu son derece de güzel bir gelişmeydi. Bu da sanıyorum bizim yapmış olduğumuz teklifin neticesinde sağlanmıştır. Bundan da son derece memnunuz.

Nitekim o dönemde başörtüsü sorunu da *"Bu, askerin verdiği bir emirdir. Asker, emri geri almaz ama 'üzerine gitmeyin', deriz"* denmek suretiyle halledilmiştir. Fakat temelden halledilmediği için de hâlâ problem olarak devam ede gelmektedir. Giyim kuşamın serbestliği konusunda kanun bile var olmasına rağmen yasak uygulanması bir zorbalıktır.

Bu tekliflerden biri olan Din Şûrâsı da toplandı. Milli Eğitim Bakanlığı müsteşarı olan öğretmen bir paşanın başkanlığında gerçekleştirilen bu toplantı, dar çerçeveli olarak yapıldı, halka ve basına açık olarak yapılmadı. Aşağı yukarı 40 kişilik bir grup davet edilmişti. O toplantıda da din eğitimine, İmam Hatip ve İlâhiyatlara olan ihtiyacı vurgulayan pek çok arkadaşımızdan birisi de bendim.

- *Sayın hocam, bize zaman ayırdığınız için teşekkür ederiz. Bundan sonraki hayatınızda da hayırlı hizmetlerinizin devamını ve huzur içerisinde olmanızı diliyoruz.*

Ben teşekkür ederim, çalışmalarınızda başarılar dilerim.